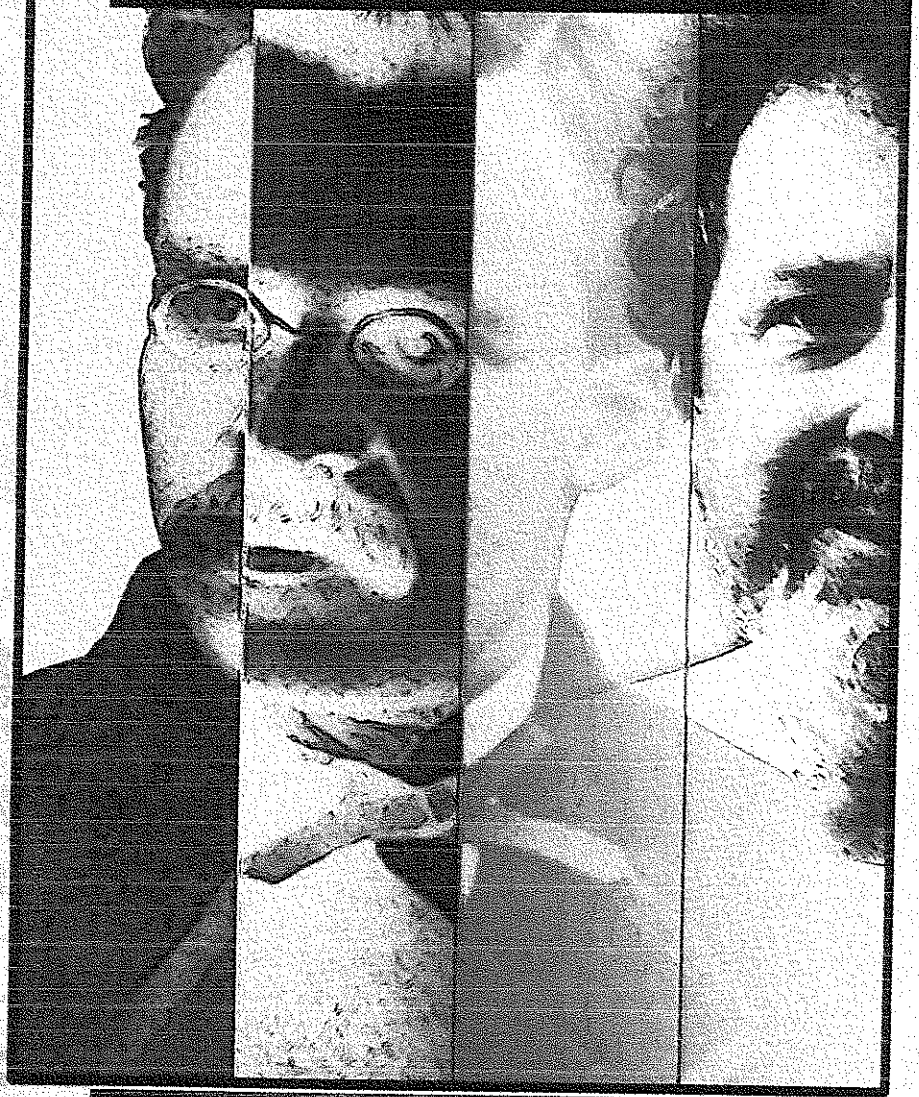
Colección Hermes

EL SABER TRÁGICO

De Nietzsche a Rosset



Rafael del Hierro

LABERINTO

El saber trágico
De Nietzsche a Rosset

Rafael del Hierro

LABERINTO

B5361 ...

Colección Hermes

N.º 15 - El saber trágico. De Nietzsche a Rosset

Director de la colección:
Juan José Ortega del Blanco

Autor:
Rafael del Hierro

Diseño de cubierta:
Rafael Estrada & Javier Requena

B1301
T7
H541

M-917610

© EDICIONES DEL LABERINTO, S.L.

ISBN: 84-8483-012-8
Depósito Legal: M-14927-2001

Todos los derechos reservados. No está permitida la reimpresión de parte alguna de este libro, ni de imágenes ni de texto, ni tampoco su reproducción, ni utilización, en cualquier forma o por cualquier medio, bien sea electrónico, mecánico o de otro tipo, tanto conocido como los que puedan inventarse, incluyendo el fotocopiado o grabación, ni se permite su almacenamiento en un sistema de información y recuperación, sin el permiso anticipado y por escrito del editor.

EDICIONES DEL LABERINTO, S.L.
C/ Martínez Corrochano, nº 3, 2º - 28007-MADRID.
Centralita: 91 433 57 52* - Fax: 91 501 39 72
Teléfono pedidos: 91 501 71 85
E-mail: laberinto@edicioneslaberinto.es
www.edicioneslaberinto.es

BIBLIOTECA CENTRAL
U. N. A. M.

Imprime:
Ibérica Grafic., S.L. Fuenlabrada (Madrid)
Printed in Spain / Impreso en España.

— 535275

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

I. LA FILOSOFÍA TRÁGICA
1. De Nietzsche a Rosset 9
2. La filosofía y su objeto 15
3. Criterio de demarcación de la filosofía trágica 20
4. Aprobación de lo real y crítica del doble 26
5. Posibilidad de la filosofía trágica 36
a) La expresión filosófica de lo trágico 37
b) Los dos registros de la filosofía trágica 49

II. TRAGEDIA Y FILOSOFÍA
1. Introducción 61
2. Nietzsche y *El nacimiento de la tragedia* 63
3. Sobre la tragedia 66
4. Rosset y *La filosofía trágica* 74
a) De la tragedia a la filosofía 75
b) De la alegría dionisíaca a la estima de sí 79
c) Del placer estético a la armonía entre el hombre y el mundo 84
d) De la disonancia musical al reconocimiento de lo trágico 90
e) El antagonismo entre la tragedia y la moral 96
5. Definición de la filosofía trágica y principales objeciones ... 98

III. GÉNESIS Y CREACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRÁGICA
1. Sobre el concepto de revelación en filosofía 107
2. La revelación trágica 116
a) Su concepto 116

b) Su experiencia 120
c) Sus repercusiones 128
3. De la revelación a la expresión de lo revelado 130
4. Del silencio a la palabra 135
5. Formulación de la «apuesta trágica» 141

BIBLIOGRAFÍA 151

PRÓLOGO

«En este sentido tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico,* es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica.*»[1] Como se sabe, Nietzsche es quien acuña la expresión «filosofía trágica», al ser el primero en vincular literalmente la tragedia y la filosofía en virtud de su común ascendencia dionisíaca. Asimismo, siempre ha mantenido ser el primer filósofo trágico, a pesar del reconocimiento, más o menos matizado, por algunos pensadores del pasado (Heráclito, los sofistas, Epicuro, Maquiavelo, Montaigne, Pascal o Spinoza), lo que explica su insistente llamamiento a los filósofos del futuro más sensibles a la doctrina (siendo aquí legión los «nietzscheanos» que creen haber sido llamados).

La tesis del presente libro es justamente la contraria: Nietzsche no es el primer filósofo trágico, sino el último de todos ellos, con una sola excepción. Si antes de Nietzsche la filosofía trágica, aun siendo minoritaria, no está del todo ausente, después de Nietzsche sólo existe un caso, tan insólito como el suyo propio o el de los pensadores mencionados con anterioridad, en el que la filosofía trágica está presente con todo lujo de detalles. Clément Rosset, autor de obras como *Lógica de lo peor*, *La anti-naturaleza*, *Lo real y su doble*, *El principio de crueldad* o *La fuerza mayor*, el único pensador que a lo largo del siglo ha consagrado inequívocamente su filosofía a la aprobación de lo real y a la crítica de las ilusiones procedentes de su rechazo, puede ser considerado a este respecto como el único heredero directo de Nietzsche.

1. *Ecce homo,* Alianza Editorial, Madrid, 1971, pág. 70.

El presente estudio trata de justificar esta afirmación mediante el análisis pormenorizado de la filosofía trágica en general y de Rosset en particular. En primer lugar, después de establecer el contraste entre el discípulo de Dionisos y la filosofía contemporánea, que rompe fáciles alianzas a la vez que resalta las afinidades entre Nietzsche y Rosset, se precisa la naturaleza misma de la filosofía y de su objeto, ya que ello permitirá comprender mejor, frente a otros tipos de filosofía, la especificidad de la filosofía trágica. En segundo lugar, se analiza el vínculo entre la tragedia y la filosofía, así como la pertinencia de llamar «trágica» a una determinada concepción de la filosofía. Y por último, en tercer lugar, entrando discretamente en la labor del filósofo, corriendo el riesgo de profanar los misterios de la revelación trágica, se ofrece algún dato sobre la génesis y el proceso creador de la filosofía trágica.

Abreviaturas utilizadas[2]

AN	*La anti-naturaleza* (*L'anti-nature*)
ES	*La estética de Schopenhauer* (*L'esthétique de Schopenhauer*)
FM	*La fuerza mayor* (*La force majeure*)
LP	*Lógica de lo peor* (*Logique du pire*)
MR	*El mundo y sus remedios* (*Le monde et ses remèdes*)
PC	*El principio de crueldad* (*Le principe de cruauté*)
PSF	*Principios de sabiduría y de locura* (*Principes de sagesse et de folie*)
PT	*La filosofía trágica* (*La philosophie tragique*)

2. Las referencias bibliográficas completas de estos títulos se hallan en la bibliografía. En las citas se precisa el símbolo correspondiente a la obra y el número de página. En el caso de los libros ya traducidos al español, se añade entre paréntesis el número de página de la edición española.

Capítulo I

LA FILOSOFÍA TRÁGICA

1. De Nietzsche a Rosset

«El pensamiento trágico apenas ha encontrado, desde Nietzsche, intérprete *filósofo*.»[3] Una afirmación semejante, a pesar de mantener abierta la posibilidad de casos excepcionales a la norma, está destinada a provocar toda suerte de refutaciones desde toda suerte de perspectiva filosófica. De entrada se niega que la angustia ante la experiencia de la muerte y la protesta hacia la indiferencia de lo real (pesimismo), aun cuando no apelen a ninguna instancia consoladora susceptible de aquietar la angustia y acallar la protesta (optimismo), hayan podido constituirse en una filosofía trágica a lo largo del presente siglo, no obstante haber sido y seguir siendo muy rico en angustia y protesta. Sin embargo, varios son los tipos de filosofía de los que no sería injustificado decir que tienen algún punto de contacto, siquiera formal, con la filosofía trágica de Nietzsche, aunque en realidad sólo negativamente cabría establecer vínculos.

En primer lugar, renunciando a todo consuelo metafísico y moral, hay unas pocas filosofías que permanecen fieles a su lúcido pesimismo inicial sin pasar a idéntico grado de ciego optimismo, pero también sin poder transformar aquella angustia y aquella protesta ante la muerte y la indiferencia consustanciales a lo real, justo por angustiarse y protestar, en una posible filosofía trágica.

3. LP, (12) 13.

Cabría hablar aquí ciertamente de una prolongación o exageración de Schopenhauer, como consecuencia de haber eliminado esa solución *in extremis* que es la salida ascética y la anulación de la voluntad, pero no de un preludio de Nietzsche ni de un atisbo de filosofía trágica, en el sentido de que sólo el «descontento» –como llama Rosset a la característica esencial de la filosofía de Cioran[4]– tendría licencia para constituirse en objeto de la filosofía. No obstante los parentescos anti-metafísicos e inmoralistas que pudieran darse entre Nietzsche y Cioran, la filosofía trágica brilla aquí por su ausencia. Es más, desde el punto de vista de la afirmación, que es el elemento fundamental de la filosofía trágica, este clarividente desencanto está en sus antípodas de un modo aún más inequívoco que en el caso de cualquier otra filosofía, por ilusa y fantástica que sea, ya que es precisamente ese «descontento» lo que siempre ha llevado, lleva y llevará al punto de partida de la metafísica y la moral en tanto que antídoto del propio descontento. Ahora bien, nada obliga a dar un solo paso en esa astuta dirección cuando el desengaño es total, comenzando por el escepticismo hacia toda esperanza de reparación, como lo prueba la propia filosofía de Cioran, quizás el único pensador del siglo en haber llevado hasta sus últimas consecuencias, en el ámbito filosófico, la radical insatisfacción de sí, del mundo y de Dios, y con certeza el más ilustre representante de quienes se lamentan del inconveniente de haber nacido y, a la vez, no experimentan la menor tentación de escapar a ese estado de podredumbre que es la enfermedad de lo real, recurriendo a los imaginarios remedios proporcionados por la metafísica y la moral.

En segundo lugar, arruinando la lucidez con la ceguera y el pesimismo con el optimismo, y ello en la exacta medida en que la total pesadumbre es susceptible de alivio total, filosofías como las de Chestov, Scheler o Unamuno se dicen «trágicas» en tanto que tratan asuntos supuestamente trágicos y demasiado humanos,

4. Cf. FM, «Post-scriptum: El descontento de Cioran», 95-102 (119-126).

tales como las consideraciones sombrías acerca de la muerte, la soledad, la angustia, la estupidez humana y otros aspectos no menos tenebrosos, pero la propia filosofía «trágica» de estos autores permanece –bien es cierto que cumpliendo una función bastante cómica– al margen de lo trágico. Hay tragedia en el mundo real, pero no en el ideal. Así, la tarea principal de la filosofía consistirá precisamente en encontrar una salida a lo trágico, en escapar a lo trágico por la puerta de atrás para entrar de lleno en un mundo sin tragedia, paradójico recorrido este que ilustra muy bien el absurdo intelectual propio de la nada absurda lógica sentimental que lleva a la apuesta cristiana de estos filósofos «trágicos».

En tercer y último lugar, numerosas son las filosofías que se dicen «nietzscheanas» por el simple hecho de haberse decantado por la crítica de las formas tradicionales de metafísica y moral, lo que naturalmente no les impide volver sobre sus pasos y hacer que la metafísica y la moral renazcan de sus cenizas con más fuerza que nunca para cumplir su renovada función consoladora. Unas veces, confundiendo a Nietzsche con la Ilustración, se encarnarán en las formas directamente heredadas de Kant, Hegel y Marx, o mejor, en su *aggiornamento*, no sin antes vanagloriarse del heroísmo que supone haber dejado atrás los viejos lenitivos dogmáticos y recalcar la sutileza con la que se han corregido tanto los errores y los peligros nietzscheanos como las inevitables insuficiencias teóricas y prácticas, hijas de su tiempo, de Kant, Hegel y Marx. La puesta al día de la metafísica y la moral se presenta aquí bajo la forma moderna, ética, política, crítica, reformista, positiva, historicista o cientifista, que ha demostrado ser una buena forma de escamotear los contenidos de la ruda realidad, quizá la forma más utilizada por la filosofía universitaria, por los intelectuales de los medios de comunicación y por el público culto en general, incluido el inculto que se apresta a ello. Otras veces, confundiendo a Nietzsche con el mensajero del Nirvana, el bálsamo

metafísico y moral se presentará en forma posmoderna, esteticista, apolítica, autocrítica, nihilista, negativa, intemporal o tecnológica, no sin antes manifestar que el objeto de consolación ha desaparecido de escena, logrando en cierto modo que el doloso interés exclusivo por los significantes incluya en su programa el correspondiente desinterés por los significados, y no tanto por ser engañosos y atentar contra la nueva virtud del círculo vicioso hermenéutico, sino por ser altamente sospechosos de implicar algún tipo de contacto empírico con lo real a través del hombre.

En cualquier caso, vistas someramente las relaciones de la filosofía contemporánea con el discípulo de Dionisos, bien podría decirse que la filosofía trágica no ha encontrado aún, desde la publicación póstuma de *Ecce homo*, en 1908, un portavoz lo bastante cualificado. Tal es el reto que la afirmación de Rosset lanza no sólo a la filosofía «trágica» de los cristianos Chestov, Scheler o Unamuno, lo que resulta muy evidente, sino también al pesimismo lúcido de Cioran y, sobre todo, al ciego optimismo inherente a las dos variaciones que sobre el tema único de la crítica a lo real interpretan, en sus correspondientes claves metafísicas y morales, los infinitos «nietzscheanos» que el siglo XX parece haber generado por doquier, en particular cuando ambas cantinelas tienen como música de fondo las preocupaciones políticas y lingüísticas que, desde los años sesenta, no hacen sino sentar plaza científico-ideológica y ocupar el interés exclusivo de la mayoría de los filósofos, tanto en Francia como fuera de ella.

De ello se desprende un segundo aspecto no explícito en la afirmación de Rosset, pero no por ello menos consecuente: al margen de las posibles excepciones a la norma[5], la propia *Lógica*

5. Excepciones que hay que pensar en términos de posibilidad, uniendo la cortesía al escepticismo, esto es, reconociendo de buen grado la imposibilidad de conocer toda la producción filosófica de este siglo, y, por tanto, de asegurar que no exista a lo largo de todo ese tiempo más filosofía trágica que la de Rosset. Basta con tener en cuenta que los tradicionales centros filosóficos (Francia, Gran Bretaña, Alemania) carecen ya de toda preeminencia al respecto, siendo quizá los menos favorables debido a la presión de su pasado.

de lo peor (1971) podría considerarse como el primer intento logrado por establecer, de manera objetiva y suficientemente exhaustiva, la metodología y las características esenciales de la filosofía trágica como tal –de ahí la expresión «lógica de lo peor»–. Ciertamente, esta lógica de lo peor no sólo está presente ya en *La filosofía trágica* (1960) y *El mundo y sus remedios* (1964), incluso en sus tres estudios sobre Schopenhauer, los panfletos contra Teilhard de Chardin o los escritos introductorios dedicados a Luciano de Samosata, Pascal, Hume y Nietzsche, sino en toda la obra de Rosset, que responde a esa metodología y a esas características esenciales. Sin embargo, sólo en *Lógica de lo peor* podría aparecer por vez primera una detallada exposición de la filosofía trágica. La razón principal quizás estribe en que es precisamente esa obra la que inaugura una determinada visión de la historia de la filosofía, a la que *La anti-naturaleza* (1973) dedicará luego más espacio, según la cual a los pocos filósofos que se han atenido a lo real, no sólo soportando el carácter cruel y doloroso de lo real, sino aprobándolo por un exceso de fuerza y de predisposición a esa *force majeure* que es la alegría (filosofía trágica), se les opone la muchedumbre de filósofos que se han mantenido en alguna clase de ideal

Aunque nuestro autor no adelante una sola palabra al respecto, ni para autorizarlo ni para rechazarlo, quizá podría considerarse no del todo descartada esa posibilidad en el caso de algunos pocos y aislados pensadores que, en las últimas décadas, han encomendado su filosofía tanto a la afirmación de lo real como a la crítica de la metafísica y de la moral. En concreto, la filosofía de Giorgio Colli y la del primer Deleuze, aun cuando la afirmación sea en ambos infinitamente menos explícita que en Rosset –diríase que surge como consecuencia de la liberación crítica–, podrían ser calificadas en cierto modo como trágicas. Tampoco parece que haya ningún argumento de peso para negar ese estatuto filosófico, y con más razón que en los dos casos anteriores, a la jovial y destructora filosofía de Savater, salvo que se sentencie que es demasiado joven y panfletario, y que aún no ha comenzado a bregar en un trabajo serio y objetivo, o que se pontifique que la ética debe necesariamente atenerse al *deber ser* sin hacer experimentos con el *ser*, o también –como diría el siempre anti-español espíritu español, sobre todo por boca de filósofo– que se infiera con el último Deleuze, dando en el clavo historicista, que hay razones geofilosóficas para negar el acceso del pensamiento español a la filosofía como tal y, por lo tanto, a la filosofía trágica también.

para tratar inútilmente de escapar a lo real (metafísica y moral), paranoica situación esta que siempre ha sido resuelta mediante el recurso a ese ciego optimismo que es la mendacidad inherente a toda «lógica de lo mejor» y a esa continua interposición de toda suerte de anatemas lanzados contra un mundo que no por idealizado parece muy dispuesto a arrojarse al abismo de la pura inexistencia. Probablemente sea esta primera distinción histórica entre dos tipos de filosofías (trágicas y no trágicas) lo que haya permitido a Rosset, o facilitado cuanto menos, efectuar un análisis de la filosofía trágica como tal, y no sólo describir las peculiaridades de su propia filosofía, aventurándose todo lo más a establecer ocasionales puntos de contacto con otros filósofos del pasado.

Si se tiene en cuenta que, además de proporcionar por vez primera esa visión de la historia de la filosofía y ofrecer el pertinente estudio general de la filosofía trágica, es una obra que no sólo recoge y estructura los principales contenidos de *La filosofía trágica* y *El mundo y sus remedios*, sino que también profundiza en ellos con análisis concretos sobre el silencio y el azar, anticipándose así a la descripción del mundo como artificio, efectuada en *La anti-naturaleza*, y sobre todo a la exposición de lo real y de su doble, desarrollada más tarde en *Lo real y su doble* (1976), *Lo real* (1977) y *El objeto singular* (1979), no sería muy erróneo considerar *Lógica de lo peor* como una obra clave en la producción filosófica de Rosset y, hasta cierto punto, si no la más representativa, sí la más original y necesaria de todas ellas, como tampoco sería improcedente considerarla como la aportación más importante del siglo a la filosofía trágica y, por lo tanto, uno de los libros más decisivos, cuanto menos, de las últimas décadas, aunque perfectamente prescindible para la metafísica y la moral de nuestro tiempo. Concebida como una exposición rigurosa de la filosofía trágica, el libro tiene un subtítulo aparentemente modesto: «Elementos para una filosofía trágica». Sin embargo, nada parece indicar que se trate de un estudio provisional o insuficientemente estructurado. El término «elemento», que bien podría tomarse en un sentido más gastronómico que dialéctico, y así hará el propio Rosset al comparar la tarea culinaria y la tarea filosófica en sus correspondientes operaciones sintéticas, tan sólo alude aquí a los distintos ingredientes de la filosofía trágica como tal, lo que necesariamente, si se quiere una visión de conjunto, obliga a estructurar dichos elementos.

El presente ensayo sobre el saber trágico girará, pues, en torno a los distintos problemas *metodológicos* planteados por esta obra. Ahora bien, este escrito no sólo se atendrá a los planteamientos concretos de *Lógica de lo peor*, sino que recurrirá a cuantas obras de Rosset se juzguen pertinentes para facilitar la comprensión de la filosofía trágica en general y, con ella, la del propio Rosset en particular. Así, la sucesión de los temas obedece a la necesidad de mostrar todos y cada uno de los aspectos de la filosofía trágica como tal *a la vez* que describe el propio estatuto filosófico de Rosset.

2. La filosofía y su objeto

Quizá sea *El principio de crueldad* la obra de Rosset en la que mejor aparece desarrollado el concepto de filosofía, al margen de que englobe o no la suya propia: «Toda filosofía es una *teoría de lo real*, es decir, conforme a la etimología griega de la palabra teoría, el resultado de fijar la mirada en las cosas: mirada a la vez creativa e interpretativa que pretende, a su manera y según sus propios medios, dar cuenta de un objeto o de un conjunto de objetos determinados.»[6] Esta definición de la filosofía es sumamente restrictiva y, a la vez, muy generosa. En tanto que toda definición es

6. PC, 9 (13).

al mismo tiempo una delimitación, esta concepción de la filosofía necesariamente habrá de resultar restrictiva en un punto, en este caso la identidad de la filosofía con la «teoría de lo real», lo que en absoluto implica restricción alguna en los conceptos mismos de teoría y de realidad. El resto de la definición, en tanto que la filosofía pretende «a su manera y según sus propios medios» dar cuenta de un objeto o de un conjunto de objetos determinados, tiene la ventaja de dar cabida a la práctica totalidad de las concepciones de filosofía mantenidas hasta el presente, por muy diferentes que sean sus estrategias, esto es, por muy diferentes que sean sus conceptos de teoría y de realidad. Queda así descartado de la empresa filosófica –independientemente de su valoración– tanto el carácter práctico de la filosofía como la alusión a cualquier objeto que no se reduzca a lo real, más aún cuando ambas tendencias se conjugan en un solo gesto. Naturalmente, la filosofía, en tanto que teoría de lo real, puede preludiar la acción práctica y la pasión por los objetos inexistentes, como suele acontecer de ordinario, pero si de entrada se privilegian los elementos prácticos de la filosofía (hacia la transformación de la realidad, ya sea de la realidad natural o de la realidad social) o su objeto no se reduce enteramente a lo real (ampliándose hacia lo ideal o lo moral), nada impediría afirmar en estos casos que se trata de unas «filosofías» que han dejado *ipso facto* de ser filosofía, en el supuesto de haberlo sido alguna vez, para convertirse en simples instrumentos auxiliares de la técnica y de la política, o para justificar otras empresas teo-teleológicas, tales como la ideología o la moral.

La filosofía, entendida como teoría de lo real, presenta, sin embargo, una doble paradoja difícil de soslayar. Por un lado, en tanto que teoría, la filosofía no sólo es interpretativa, acercando lo mental a lo mensurable, el hecho de pensar al hecho de medir, no pudiendo evitar que el hombre sea *medida* de todas las cosas, como recordaba Protágoras, sino que también, y ello en virtud de

lo anterior, es necesariamente creativa, ya que las imágenes que propone de lo real, al carecer de cualquier información acerca de su medida y, por lo tanto, no poder de ningún modo reproducir lo real mismo, sólo son recreaciones o recomposiciones que difieren del original tanto como un cuadro o una novela. «Es cierto que el carácter especulativo e intelectual de la filosofía hace olvidar a veces su aspecto fabricado, artesanal, el cual, sin embargo, resulta ser primordial, pues una filosofía consiste, primero y ante todo, en una *obra*, una creación –creación cuyas características no difieren en esencia de las de cualquier otro tipo de obra–. La originalidad, la invención, la imaginación, el arte de la composición, la fuerza expresiva, son el patrimonio de todo gran texto filosófico, como lo son de toda obra lograda.»[7] En este sentido, el arte, la literatura e, incluso, la ciencia que pretenden dar cuenta de un objeto o conjunto de objetos determinados, comparten con la filosofía ese carácter interpretativo y creativo de todo tipo de teoría acerca de lo real. En cualquier caso, en tanto que teoría, la filosofía necesariamente ha de regirse por el «principio de incertidumbre»[8], salvo que se recurra al simplismo racionalista con objeto de resolver frontalmente esta primera paradoja.

Por otro lado, en tanto que lo real se constituye como el objeto de la filosofía, una segunda paradoja se une a la primera. La peculiaridad de la filosofía no viene definida por el tipo de teoría que emplea, que siempre será interpretativa y creativa, sino por el objeto que se propone sugerir. «No es éste un objeto particular, ni un conjunto particular de objetos, sino el conjunto de todos los objetos existentes, estén o no actualmente presentes; en una palabra, la realidad en general, concebida en la totalidad de sus dimensiones espacio-temporales.»[9] La paradoja consiste en que el filósofo, en tanto que filósofo, pretende dar cuenta no de un objeto

7. PC, 9-10 (13-14).
8. Título de uno de los capítulos de *El principio de crueldad*.
9. PC, 10 (14).

particular o conjunto particular de objetos, sino de la *suma* de los objetos existentes, ya estén al alcance de su percepción, que son la minoría, o se mantengan apartados de la percepción, que son la mayoría. «La ambición de dar cuenta del conjunto de los objetos conocidos y desconocidos define al mismo tiempo la desmesura y la peculiaridad de la actividad filosófica. Una vez más, ésta no consiste esencialmente en ser más 'teórica' o 'abstracta' que cualquier otra, sino en ser más *general*: en ser una teoría de la realidad en general y no una teoría de tal o cual realidad particular (o conjunto de hechos particulares), como lo son, por ejemplo, un cuadro, una novela, un teorema matemático o una ley física. Sin duda, siempre es la misma realidad la que se pretende; la única diferencia es que las 'teorías' no filosóficas se ocupan de su detalle, mientras que la filosofía –teoría de la realidad 'al por mayor'– se interesa principalmente por su conjunto.»[10] La generalidad no debe entenderse aquí en términos de abstracción, sino de suma. Ciertamente sólo existe la realidad singular, no la realidad genérica, como ya sabían los filósofos nominalistas de la Edad Media, pero de ello no se infiere que la suma de las realidades singulares que constituye la generalidad de lo real equivalga a una abstracción, a una realidad inexistente o imaginaria[11]. Sin embargo, la sensibilidad común y filosófica participan por igual de esa obstinada ilusión consistente en juzgar que las cosas son verdaderas en su detalle, tomándolas una a una, pero dudosas en su conjunto, que un hecho puntual es real, pero irreal el conjunto de hechos puntuales que constituyen la realidad. «Esta paradoja de la certidumbre del detalle unida a la incertidumbre del conjunto puede enunciarse en forma matemática (paradoja de un elemento existente que pertenece a un conjunto no existente) o aritmética (paradoja de una unidad que se reconoce como igual a uno, pero

10. PC, 10-11 (14-15).
11. Cf. PC, 12 (16).

que es incapaz de dar dos si le añade una segunda unidad).»[12] En tanto que el objeto de la filosofía es lo real, todo lo real y nada más que lo real, conjugándose la infinita riqueza de lo real con su infinita pobreza en razones de ser, la filosofía, que ya se rige por el «principio de incertidumbre», salvo en los casos de dogmatismo y fanatismo declarados, necesariamente habrá de atenerse también al «principio de realidad suficiente»[13], salvo que se recurra también ahora a alguna instancia exterior a la propia realidad que sea capaz, no obstante ser irreal por definición, de añadirle ese *plus* de realidad que al parecer le falta a lo real para ser real, esto es, su inteligibilidad, fruto del acceso de la razón humana a la *medida* objetiva y eterna del mundo.

Dejando a un lado las empresas prácticas y las ilusiones ideológicas o morales en tanto que actividades que nada tienen que ver con la filosofía, no así en tanto que posibles objetos de estudio filosófico, esa teoría de lo real que es la filosofía oscila, pues, entre el acatamiento al principio de incertidumbre y el ilusionismo filosófico, entre la obediencia al principio de realidad suficiente y su contestación en virtud de su insuficiencia racional. Este antagonismo tipológico reproduce sin más la diferencia entre la filosofía trágica y el resto de las filosofías que no se conforman con la incertidumbre y la suficiencia de lo real, por muy diferentes que éstas puedan ser entre sí. Por lo demás, apenas hace falta decir que en realidad no existen términos medios entre ambos extremos, ya que toda objeción a esos principios –y la filosofía hace gala de ello la mayoría de las veces– estará supeditada siempre a alguna modalidad de racionalismo e idealismo, por muy *à rebours* que pretenda ir, por muy escéptica y materialista que crea ser, o parezca serlo en aspectos menores puramente propedéuticos y estratégicos.

12. PC, 12 (18).
13. Título de uno de los capítulos de *El principio de crueldad.*

3. Criterio de demarcación de la filosofía trágica

Todo criterio –como aún recuerda la etimología de la palabra (*krinó, cernere*)– es un discernimiento, una distinción entre las cosas, una separación entre dos o más cosas, pero también una «crisis» entre ellas o una «crítica» hacia ellas, no en el sentido de una desagradable mutación en el desarrollo de un proceso, sea económico, político, ideológico o neurofisiológico, ni tampoco en el sentido acusatorio y justiciero que el último de esos términos ha llegado a adquirir con el paso del tiempo, tanto en su uso intelectual como moral, sino en un sentido eminentemente gracianesco, lo que aún era posible en tiempos de *El Criticón* al hacer un uso ejemplar del término para referirse a la pura y simple cordura, que consiste –al menos para Gracián y para cualquier otro cuerdo– en distinguir entre las cosas en general y entre cuerdos y locos en particular. Aunque la noción misma de criterio no parece haber caído totalmente en el campo semántico que hoy, al menos para la mayoría de los filósofos, tiene la noción de crítica, sí se aprecia cada vez más una cierta contaminación en ese sentido, sobre todo cuando los criterios se aplican al trabajo de los filósofos.

Sin duda, los criterios de separación entre las distintas filosofías a partir de alguna instancia exterior supuestamente objetiva, incluso los criterios de demarcación interna de unas filosofías respecto de otras, siempre son polémicos, suscitando la inmediata contestación de las filosofías que se consideran agraviadas por la clasificación, más en virtud de los compañeros con los que tienen que compartir casilla, dicho sea de paso, que por la naturaleza de la casilla misma. De hecho siempre habrá quien considere que su filosofía es, en efecto, un idealismo, o un materialismo, pero completamente antagónico por tal o cual circunstancia, por tal o cual matiz ontológico o epistemológico, al parecer insalvable, a otros idealismos o a otros materialismos no tan avisados ni circunspectos como el propio, razón por la cual no querrá participar de un mismo destino con sus colegas aparentemente más cercanos, aunque realmente más lejanos a causa de su ingenuidad y simpleza, y hará todo lo que esté en su mano –por lo general, resaltando sus propias originalidades– para entorpecer la labor de los historiadores venideros de la filosofía y mantener siempre viva la disciplina hermenéutica. Pero no sólo son polémicos esos criterios, sino que también, y sobre todo, siendo ésta la causa de toda disputa al respecto, son empobrecedores e injustos por definición, ya que su mismo uso no parece atenerse al hecho mismo de la diversificación filosófica, que es lo que paradójicamente motiva la necesidad de establecer criterios clarificadores. Es seguro que no hay una sola filosofía digna de tal nombre que, vista su imagen reflejada en el espejo de cualquier catalogación filosófica, por muy respetuosa que sea su taxonomía con la realidad estudiada, no proteste de inmediato por la simplificación y arbitrariedad cometidas con ella, sin duda una obra profunda y singular que merece capítulo aparte. Sin embargo, aunque toda filosofía se caracterice por ser una «teoría de lo real», como dice Rosset, y las diferencias entre ellas siempre sean imputables a la distinta consideración que los filósofos tienen de esa teoría y esa realidad, no habiéndose podido contabilizar hasta la fecha dos filosofías iguales en los puntos esenciales (la teoría y lo real), a pesar de pretender todas ellas ocuparse de lo mismo (lo real) y del mismo modo (la teoría), lo que resalta el carácter interpretativo y creativo de la filosofía, tal y como sostiene Rosset, pero también el carácter profundamente antojadizo y pendenciero de los filósofos, como decía Schopenhauer, cabría con todo establecer –más acá de ese rasgo común y más allá de esas inevitables diferencias, a mitad de camino entre lo general y lo particular– una distinción tipológica susceptible de agrupar entre sí, en función de un determinado criterio unificador, a aquellas filosofías que, no obstante su diversificación, compartan una

misma actitud precisamente ante el elemento seleccionado como criterio. Ni que decir tiene que la proliferación de criterios y la infinita variedad tipológica a que su uso puede dar lugar apuntan inevitablemente a la imposibilidad de establecer una clasificación objetiva y, *por consiguiente, a la arbitrariedad científica de toda clasificación filosófica, la cual sólo será expresión del criterio elegido, lo que implica la eliminación de todos los demás.* Ahora bien, teniendo en cuenta esa falta de objetividad y esa arbitrariedad, la mencionada multiplicidad de criterios posibles no deja de otorgar al mismo tiempo un valor muy especial al resultado obtenido –aun reconociendo su carácter discutible y, en cierta medida, reduccionista y parcial– cuando dicho valor sólo se circunscribe explícitamente al criterio o conjunto de criterios utilizados, que serán más o menos relevantes, pero no por ello improcedentes desde un punto de vista tipológico.

La radical separación entre la realidad y la fábula de un mundo imaginario –llámese «verdadero» o «aparente»–, o entre lo real y su doble ilusorio –se considere presente o ausente–, es quizás el más amplio y generoso de los criterios tipológicos. Aunque para muchos no sería criterio en absoluto debido a su infinita extensión y difícil aplicación, Rosset lo mantiene expresamente a lo largo de toda su obra, no sólo en su definición de filosofía como «teoría de lo real», analizada con anterioridad, o en su visión general de la historia de la filosofía. Así, atendiendo a este criterio, y teniendo en cuenta además que toda filosofía comporta una doble vertiente epistemológica y ontológica, éstas podrían diferenciarse entre sí según la posición que ocupen en ese sistema de coordenadas, referido tanto a lo real como al doble. Desde el punto de vista *epistemológico,* se diferencian por aceptar la irracionalidad y el silencio de lo real –lo que no impide que se dé razón de esa irracionalidad y se conceda la palabra a ese silencio– o por imponer la palabra a lo real y componer así su racionalidad, salvo que se

advierta que esa palabra es inadecuada para hablar de lo real y que, por lo tanto, no hay más «realidad» que la de la palabra, pudiendo a partir de ese momento, recuperada la vieja costumbre, hablar de nuevo sobre lo «real». Desde el punto de vista *ontológico*, por su parte, se diferencian por su disposición a admitir la existencia de lo real, y aceptarla como tal, aunque al hombre le parezca inhumana, o por su predisposición a no admitir ni aceptar la existencia de lo real más que si, y sólo si, satisface las demandas antropomórficas procedentes de la cabeza y del corazón. Lo que da lugar a que se fabrique para tal fin un duplicado de lo real a imagen y semejanza del pensamiento y del deseo humanos, salvo que se juzgue, considerando ilícita dicha fabricación, que lo real no afecta para nada al hombre por no guardar ninguna correspondencia con la medida de su pensamiento y de su deseo, juicio este que supone un doble alejamiento de lo real, definitivamente rechazado en beneficio del autismo de las palabras.

Una consecuencia inesperada se obtiene a partir del uso de este criterio de separación o demarcación –que, sin duda, es muy procedente, pero también polémico, empobrecedor, injusto, subjetivo y arbitrario, como necesariamente es todo criterio, ya que siempre cabría recurrir a otro más convincente, enriquecedor, justo, objetivo y de obligado cumplimiento–. Si se tiene en cuenta que quizá sea el de más amplio alcance, sorprende comprobar que la práctica totalidad de las filosofías sólo se vean reflejadas en el segundo término de ambas alternativas o, lo que viene a ser idéntico, se sientan atraídas con mayor o menor intensidad hacia esos extremos: por un lado, la suposición de que lo real se adecúa o se reduce al conocimiento humano; por otro, la disposición a imaginar lo real con rasgos antropomórficos o a transfigurarlo como puro texto.

Por lo demás, la misma inesperada consecuencia se obtendría si se recurriese a otros criterios más restringidos, e igualmente uti-

lizados por Rosset en función del aspecto concreto a analizar, pues no dejan de reflejar, al estar ya implícitos en el anterior criterio, la misma separación o demarcación entre unas filosofías y otras, o mejor, entre la excepción y la norma filosóficas: la inocencia y la crueldad de lo real frente a su bondad o a su culpabilidad, el azar y el artificio frente a la necesidad y a la libertad en la naturaleza, la insignificancia frente al sentido o al sinsentido, la lucidez frente a la ilusión creadora de ideas e ideologías y, en definitiva, la filosofía trágica frente a la metafísica y la moral.

En última instancia, según Rosset, lo que realmente se expresa en esta dualidad de criterios, permitiendo distinguir unas filosofías de otras, debe situarse no a nivel de los conceptos y razonamientos, por muy evidentes que éstos, una vez postulados, parezcan ser, sino a nivel de las intenciones y de los afectos[14]. La bondad y la maldad, la necesidad y la libertad, el sentido y el sinsentido, las ideas y las ideologías, los objetos de la metafísica y la moral, en suma, son conceptos que lejos de expresar algún aspecto de lo real, no tienen más misión que la de evitar, cueste lo que cueste –lo real, por ejemplo–, que alguno de esos aspectos pudiera abrirse paso de algún modo inesperado a la expresión. Esta es la razón por la cual se conciben luego, sustituyendo lo real por su doble, perfectas nadas de pensamiento y deseo como son los mencionados filosofemas. No se trata de cuestionar el pensamiento y el deseo de esos conceptos, sino tan sólo de cuestionar que lo expresado por esos conceptos sustitutivos de lo real pueda ser pensable o deseable, lo que abriría el debate en torno al problema único de la *intencionalidad*, el cual ya fue bautizado por Gracián como la más dificultosa materia de cuantas hay. «Si azar y necesidad son, en definitiva, dos 'blancos', dos 'lagunas', para el pensamiento [reconocidas en el primer caso y no reconocidas en el segundo], no por ello dejan de designar dos intenciones filosóficas muy diferentes. Incluso podría ser que la afirmación del azar, por una parte, y el sentimiento de la necesidad, por otra, separen profundamente dos 'modos' filosóficos irreconciliables: el primero lo ejemplifica Lucrecio, Montaigne, Pascal, Spinoza, Hume, Nietzsche; el segundo, todos los otros filósofos, en el sentido limitado y sociológico del término. Ese sería el motivo de una incomprensión primera, el reproche básico que se dirigen mutuamente: al pensador del azar, el pensador no trágico reprocha el no sentir la necesidad; al pensador no trágico, el pensador del azar reprocha el que necesite sentir esa sensación. Pues la idea de necesidad, que no es ni concepto demostrable ni visión mostrable, constituye, para el pensador trágico, un sentimiento que depende más bien de una obligación interna que de una 'evidencia del corazón' [...] Ahora bien, en algunos pensadores –filósofos trágicos– esa sensación siempre faltará, como faltará siempre la motivación que suscita el deseo de esa sensación.»[15] Lo que el filósofo trágico no «comprende» no es que la mayoría de los filósofos vayan desde el deseo a la realidad deseada a través del bien, la necesidad, la libertad, el sentido, las ideas, etc., pues comprende muy bien el mecanismo del principio del placer, sino que pueda haber deseo de algo que se llama bien, necesidad, libertad, sentido, idea, etc., y no más bien, como en efecto sería el caso, un deseo de nada que, en virtud de una «obligación interna» de adecuación a ese curioso objeto de deseo, apela al bien, a la necesidad, a la libertad, al sentido, a las ideas y a cuantas nadas fueran pertinentes para escapar a la experiencia de los distintos aspectos de lo real y, en definitiva, para sustituir lo real por su doble. A ese deseo de nada que se expresa en el doble, el filósofo trágico opondrá el deseo de lo real inherente a la aprobación incondicional de la existencia. «Existe, en efecto, una antinomia entre aprobación y justificación, del mismo modo que existe antinomia entre azar y necesidad, y por

14. Cf. LP, 121 (151).

15. LP, 121-122 (151-152).

las mismas razones. Aprobar es negar que 'lo que existe' deba ser justificado, pues semejante justificación es negadora en potencia (por no aprobar más que bajo la condición de la justificación). Para el pensador trágico, afirmador del azar, el deseo inherente al sentimiento de necesidad es deseo negador, síntoma de una inaptitud para la aprobación.»[16] La distinción ontológica y epistemológica (teoría) queda así subordinada, al menos para una mente materialista y escéptica, a la distinta intencionalidad (práctica) que genera el deseo de lo real o el deseo de nada, esto es, a la ausencia o a la presencia de los requisitos teleológicos y antropomórficos por los que habría de pasar lo real –primero para su justificación y segundo para su aprobación condicional–. Si bien toda filosofía es una teoría de lo real, tanto interpretativa como creativa, sólo la filosofía trágica vendrá determinada por el deseo de lo real, no así el resto de las filosofías, las no trágicas, cuya determinación le corresponderá al deseo de *otra* realidad, esto es, de ninguna realidad en absoluto. Voluntad trágica, por un lado, y voluntad metafísica y moral, por otro, se reparten así la intencionalidad de los filósofos. De ahí que sus respectivas teorías de lo real manifiesten el más profundo antagonismo.

4. Aprobación de lo real y crítica del doble

Después de haber señalado algunos criterios de separación o demarcación entre las distintas filosofías –con una elección de criterio que, sin duda, favorece la emergencia del problema tratado–, ya sólo resta precisar con algún detalle los principales elementos que constituyen la singularidad de la filosofía trágica, antes de pasar a su análisis propiamente dicho. Atendiendo al caso concreto de la filosofía de Rosset, lo que no descarta que, en general,

16. LP, 122 (152).

los resultados obtenidos sean extensibles a la filosofía trágica como tal, ésta podría definirse, a grandes rasgos, en términos de *materialismo* y *escepticismo*, según la perspectiva ontológica o epistemológica que se considere, pero sólo a condición de entender por materialismo la doctrina según la cual todo se reduce a una materia inerte y azarosa sin ninguna instancia, transcendente o inmanente a la propia materia, que fuese susceptible de dirigir y organizar sus operaciones, y entendiendo por escepticismo la doctrina según la cual todo enunciado sobre la materia que no reconozca su insignificancia y, por tanto, no se reduzca al silencio es portador de ilusión y locura. Ahora bien, sobre el materialismo y el escepticismo pesa un formidable malentendido histórico como consecuencia de la sempiterna presencia del idealismo y del racionalismo en la definición misma de aquellas nociones. Por no haber podido o querido distinguir la tradición no ya grados de materialismo y escepticismo, lo que se traduce al instante en la existencia de grados complementarios de idealismo y racionalismo, sino tan sólo una tipología filosófica que indique la presencia o la ausencia de cualquier instancia que transcienda la realidad material y la incertidumbre humana relativa a aquella realidad material, tales como las leyes naturales y la certidumbre sobre cuestiones de hecho respectivamente, el materialismo y el escepticismo, reconocidos hasta un cierto grado por todo tipo de filosofía, no dejan con todo de estar al servicio de la estrategia idealista y racionalista. Lo mismo podría decirse respecto del naturalismo, por un lado, y del empirismo y del relativismo, por otro. La idea de materia, como la de naturaleza, una vez que se le ha sustituido el azar y la inercia por la necesidad, la causalidad y esa *contradictio in terminis* que son las leyes «naturales» de las que tanto hablan los teólogos y los científicos, no puede evitar hacer del materialismo un simple idealismo y hacer depender la materia de una pura idea. A su vez, el escepticismo, como el empirismo o

el relativismo, cuando se define por su insuficiencia respecto del conocimiento de lo real y no como el único ejercicio cuerdo de la razón y la experiencia ante lo real, necesariamente ha de mostrarse, y ello en el mejor de los casos, como una simple propedéutica para los grandiosos fines del racionalismo y del dogmatismo, que al parecer son vías de conocimiento más certeras y seguras ante lo real, aunque por lo general sólo conduzcan a incrementar el grado de ilusión y locura del que se parte. De ahí que Rosset, para evitar malentendidos y favorecer la comprensión de la doctrina, pues rara vez se hace honor a aquellas empresas filosóficas, califique preferentemente su propia filosofía materialista y escéptica –una vez que se ha resaltado el elemento de la aprobación incondicional de lo real– como filosofía trágica, y ello desde su primera obra, cuyo título es precisamente *La filosofía trágica*.

No se trata de un simple cambio terminológico sin consecuencias, puesto que ahora se incorpora explícitamente un elemento nuevo, cual es el de la aprobación de lo real, ni tampoco obedece a ningún afán de originalidad, ya que la filosofía trágica no sólo cuenta con ilustres representantes en el pasado filosófico –como se dice explícitamente en *Lógica de lo peor* y *La anti-naturaleza*–, sino que hasta su misma nomenclatura –como desde el inicio siempre ha reconocido Rosset– tiene un claro antecedente en Nietzsche. Sin duda, la filosófica trágica no se confunde sin más con el materialismo y el escepticismo, lo mismo que tampoco se identifica con el pesimismo, aunque pueda ser calificada con todo rigor como una «lógica de lo peor». Podría decirse que ambas empresas, y en cierto modo el pesimismo también, son *necesarias* para la filosofía trágica, pero *no suficientes*, como atestiguan algunas producciones filosóficas que participan de estas características, parcial o totalmente, sin constituirse no obstante en otras tantas filosofías trágicas (Schopenhauer y Cioran como prototipos). Aun siendo muy aconsejable de cara a la cordura filosófica, no basta, pues, con atenerse al minimalismo discursivo propio del materialismo y del escepticismo ni a la crítica de toda forma de ilusoria positividad inherente al dogmatismo idealista y racionalista, incluida la crítica del optimismo moral, para hacer de ello una filosofía trágica.

La existencia de una posible *aprobación incondicional de lo real*, no obstante el reconocimiento de su carácter doloroso y de su imposible conocimiento, es el único criterio, ciertamente paradójico, para poder hablar a este respecto de filosofía trágica. Como ya lo fuera en el caso de Nietzsche, para quien el pensamiento trágico no era otra cosa que la transposición de la afirmación dionisíaca al *pathos* filosófico, también en Rosset el concepto de filosofía trágica no sólo es inseparable de la aprobación incondicional de lo real, sino que depende enteramente de ella. Para que haya filosofía trágica se requiere, pues, la concurrencia de dos condiciones simultáneas: primero, que haya aprobación incondicional de lo real, con conocimiento de causa; y segundo, que esta aprobación –que, por lo demás, puede manifestarse y expresarse en muy diversos ámbitos y de muy diversas maneras– se constituya en términos filosóficos, no siendo ésta precisamente la modalidad más frecuente[17]. La aprobación de lo real es, por consiguiente, la condición de posibilidad misma de la filosofía trágica. Antes de indagar las relaciones entre la aprobación de lo real y esa desmesurada capacidad destructiva inherente a la filosofía trágica, relaciones aparentemente contradictorias cuando se observan con la vista puesta en la construcción de algún edificio metafísico y moral, conviene dejar constancia de este hecho, constatar la evi-

17. En efecto, no es necesario insistir mucho en el hecho incuestionable de una menor frecuencia de la aprobación en el ámbito filosófico que en cualquier otro dominio, salvo el religioso, que por definición está en las antípodas tanto de la alegría como de la lucidez. En particular, el arte y la literatura aventajan a la filosofía en esos menesteres, lo que no impide que también aquí prevalezcan la tristeza o la ilusión. Ahora bien, contra la opinión de casi todos los filósofos y de muchos artistas o escritores, es en la vida cotidiana de la mayor parte de los hombres donde hay que buscar, como colectivo, el grado máximo de asentimiento a la vida y de saludable incredulidad.

dencia de esta circunstancia en todos y cada uno de los filósofos trágicos: el vínculo entre la aprobación de lo real y la filosofía trágica se da necesariamente. «Vínculo tan necesario que la cuestión de la aprobación es la única a la que pensadores como Lucrecio, Montaigne o Nietzsche, y cualquiera que sea por otra parte su escepticismo filosófico, se han avenido a *responder explícitamente.* La duda prevalece sobre cualquier otra cuestión; sobre el punto del sí o del no, la respuesta se da de entrada: 'lo que existe' no existe tan sólo en calidad de 'hecho'; también recorta todo lo que, en el hombre, se concibe en calidad de 'deseo' [...] Semejante vínculo, tan a menudo afirmado, entre lo trágico y la afirmación no es fortuito.»[18] Lucrecio abre su *De rerum natura* con una invocación a Venus, dispensadora de la alegría y el encanto de la existencia; Montaigne cierra sus *Ensayos* con una profesión de fe en la felicidad, consistente en el simple amor a la vida; Nietzsche, por su parte, desde la primera a la última de sus obras, no deja de expresar en mil fórmulas diferentes esa afirmación dionisíaca por la que se reconoce indefectiblemente toda filosofía trágica. «La aprobación incondicional es, en efecto, la condición necesaria de las filosofías verdaderamente trágicas y el signo que permite reconocerlas inmediatamente –una vez más, si entendemos por 'filosofías trágicas' pensamientos tales como, por ejemplo, los de Montaigne, Lucrecio, Nietzsche–.»[19] Lo trágico es, en primer lugar, afirmar incondicionalmente: el resto se sigue de ahí. Todo lo demás, por muy destructivo que sea, y lo será tanto más cuanto mayor y más explícita sea la afirmación, jamás podrá negar el más mínimo atisbo de realidad, y ello precisamente en virtud de la afirmación de «lo real, todo lo real y nada más que lo real» –como dice Rosset aludiendo a la extensión de lo real en términos jurídicos[20]–. Así, el materialismo y el escepticismo, primero, y ese «pesimismo de la fortaleza» del que hablaba Nietzsche, después, necesarios para la filosofía trágica, pero no suficientes, sólo en virtud de la aprobación de lo real pueden llegar a constituir una filosofía trágica, aportando a este respecto por toda positividad (el azar, el silencio y la capacidad digestiva) un minimalismo que sólo tratará de atenerse al menor de los errores.

18. LP, 44-45 (53-54).
19. LP, 45 (54).
20. PC, 11 (15).

Otra suerte, desde luego, es la que correrán las mayúsculas y grandilocuentes verdades metafísicas y morales que, desde sus inicios y hasta el día de pasado mañana, no han dejado los filósofos de promover para mejor anatematizar lo real e incrementar de paso el bagaje de quimeras y de desatinos, ya de por sí alto, que tienen que soportar los hombres. Subordinada a aquella aprobación de lo real, la crítica inherente a la filosofía trágica sólo tiene que vérselas con esa nada que es el doble de lo real –en cierto modo irrefutable, pues no parece muy probable que pueda refutarse nada cuando nada hay afirmado–. Lejos de restar intensidad a la aprobación o de contradecirla, como suele argüirse al tratar de resolver la paradoja trágica en términos cuantitativos o cualitativos, este segundo rasgo específico de la filosofía trágica que es la *crítica del doble*, constituida igualmente por el materialismo, el escepticismo y el pesimismo, entendidos en el sentido ya aludido, pero aportando ahora todo su maximalismo crítico contra la positividad de esa nada que es el doble, no hace sino probar la aprobación misma, ponerla a prueba desterrando de su horizonte todo tipo de ilusión idealista, racionalista y optimista, esto es, toda suerte de aprobación *condicional* de lo real, que consiste en la pura y simple negación de todo lo real en tanto que real, cruel, crudo, indigesto, no así en tanto que doble de lo real a imagen y semejanza del pensamiento y deseo humanos, pues sólo a condición de mostrarse en términos antropomórficos y proyectado a distancia en el espejo de la reflexión, podría lo real llegar a ser aprobado por la filosofía o por la sensibilidad común.

Una vez más, pues este punto suele malentenderse de raíz, la concepción de crítica mantenida por Rosset carece del más mínimo rasgo de negación y, a la vez, no se contradice, esto es, por mucho que sea la única forma de crítica capacitada para usar el «martillo» y *écraser l'infâme*, jamás se permite la descortesía de los malos modos estilísticos y las peores maneras en las argumentaciones, ni tampoco la vileza de anatematizar la más venenosa de las palabras o el más cruel de los gestos, y no sólo porque bien pudieran resultar néctar y maná desde alguna perspectiva diferente, sino porque son realidades que a esa «teoría de lo real» que es la filosofía no le compete desalojar de lo real. En primer lugar, por lo que respecta a las formas, no es ni humillante ni irritante, como esas críticas filosóficas cuya honda raigambre teológica se complace en desvirtuar lo criticado sin poder evitar que su odio a las opiniones contrarias se manifieste, bajo las palabras más hipócritas, como una auténtica venganza *in effigie* del criticado; en segundo lugar, atendiendo a los contenidos, no es tampoco ni constructiva ni deconstructiva, y mucho menos todavía conservadora, reformista, revolucionaria o aniquiladora, ya se refieran estas modalidades críticas a la teoría o a la práctica, a los sistemas filosóficos o a las ideologías. Si la aprobación de lo real cubre, por definición, lo real, todo lo real y nada más que lo real, como dice Rosset, la crítica del doble no puede afectar jamás a ninguna cosa existente en el mundo, sea gesto o palabra, no así al infinito enjambre de fábulas y despropósitos que emanan del cerebro y del corazón de los hombres para tratar inútilmente de escapar a la cruel tiranía de lo real, lo que indefectiblemente proporciona al pensador trágico tantos motivos de risa como de piedad. La crítica del doble es, en cierto sentido, una anti-crítica, una crítica trágica que no se propone ninguna negación real, sino tan sólo hacer ver precisamente aquello que se propone negar lo real sin jamás lograrlo, aquello que quisiera negar tal o cual aspecto de lo real introduciéndose imaginariamente en la pura y simple irrealidad.

No se trata, pues, ni del criticismo teórico y epistemológico, propedéutica siempre de alguna suerte de positivismo filosófico, ya se persiga una metafísica sentimental o lingüística, aunque a veces se busque alguna ataraxia racional que proteja de lo real, ni de ese critiqueo práctico y ontológico que siempre ha sido y será la intolerante expresión moral de condenas y castigos imaginarios, sin ningún peligro efectivo para la realidad de lo criticado, aunque a veces parezca ser la antesala del cadalso cuando las circunstancias exteriores se confabulan en la misma dirección. La crítica del doble sólo autoriza al intelecto a traducir en palabras la «risa exterminadora» que al pensador trágico le produce indefectiblemente la contemplación de los tristes edificios metafísicos, mientras que a la afectividad no le reserva más que la sola «piedad trágica», la capacidad de soportar irreligiosamente el espectáculo de la irremediable crueldad de lo real.

Como se sabe, si creemos a Kant o a cualquier otro metafísico posterior, sea o no poskantiano, el escéptico Hume no hablaba en serio cuando despertaba a aquél del sueño dogmático, y no sin razón, ya que esta concepción de la crítica mantenida por Rosset, que en cierto modo es también la de Hume, en verdad resulta muy poco seria, bastante risueña, enteramente gratuita e inutilizable, nada proselitista y hasta reacia a que se le preste crédito sin presentar antes las credenciales, que tendrán que ser las propias de un incrédulo. Punto por punto lo contrario de la kantiana, ya que no se propone allanar el terreno para que se levante un nuevo dogma, más ilustrado y menos irracional que los anteriores, esto es, más sentimental, o para que se sienten las bases teológicas y morales de un nuevo edificio filosófico y metafísico. Punto por punto contraria igualmente al lamento crítico más representativo desde los años sesenta, ya que no parece sentir ningún duelo especial por el derrumbe de tales edificios, prefiriendo siempre el aire puro al olor putrefacto de los escombros. Su tarea

no es otra que hacer ver los pies de barro y derribar ídolos por el mero placer de derribarlos, consciente de que en el fondo no se derriba nada porque lo que hay erigido es nada.

Por otro lado, tampoco se trata de ningún vomitivo moral, como llamaba Nietzsche a los discursos filosóficos de su tiempo, sino todo lo contrario, ya que esta concepción de crítica, que es crítica del doble, no sólo es piadosa a secas en un sentido práctico, favoreciendo con sus fármacos la ingestión y digestión de la cruda realidad, sino que además resulta ser doblemente piadosa: ante quienes pretenden curar a los hombres de la ilusión y la locura voluntarias y, por lo tanto, incurables, tratando de extirparles el error y el mal para implantar en sus cabezas y corazones la verdad y la bondad a fuerza de más ilusión y locura, esta concepción trágica de la crítica sólo dispone de una doble piedad, pues sabe tanto la imposibilidad de la empresa como la imposibilidad de que esa empresa, con el pretexto de la parquedad o lentitud del éxito, no se cebe en ese fracaso añadiendo estupidez a la estupidez y miseria a la miseria. Sin ningún punto de contacto con el instinto asesino de la censura moral, cuya ansia de venganza quisiera arrojar a la inexistencia la realidad natural o humana que no se aviene con su particular modo de imaginar cómo debería ser esa realidad, arruinándole la pintura que se había hecho de ella, la crítica del doble no conlleva el deseo de extirpar la realidad de aquello que critica, la existencia misma de esos remedios inventados por los hombres para protegerse de la realidad que son las razones y las acciones sometidas al principio del placer, aunque se trate de los gestos más bellacos y de las palabras más memas, pues conoce su carácter fatal y recurrente, sino tan sólo el de hacer ver la irrealidad de lo ilusorio, así como su ineficacia ante las repentinas emergencias de lo real, resaltando de paso el grado de bellaquería y memez de ciertos gestos y ciertas palabras, que indefectiblemente crece cuando están al servicio de alguna causa noble e inteligente, como es querer desterrar del horizonte humano, de una vez por todas o poco a poco, la propia bellaquería y la propia memez. Estos dos aspectos de la crítica trágica, el intelectual y el afectivo, la risa exterminadora hacia la seriedad con la que la metafísica fabrica incansablemente sus inútiles remedios a los males irremediables de este mundo, en particular el hecho de ser real y, por lo tanto, indeseable a la vez que impensable, y la piedad o capacidad de soportar la irremediable miseria que supone la imposibilidad de escapar a la crueldad de lo real, en particular cuando la inútil escapatoria pasa por la vía de la ilusión y la locura añadiendo crueldad a la crueldad, conforman justamente lo que Rosset considera un test para la aprobación, su prueba crucial, lo que la aprobación de lo real necesita para ponerse a prueba: el peor de los pensamientos (silencio y azar). La «apuesta trágica» será el momento en que la aprobación de lo real se pruebe por el peor de los pensamientos.

Así, pues, la característica esencial de la filosofía trágica reside en ser la expresión filosófica de la aprobación de lo real *al mismo tiempo* que se constituye en una crítica de la pretensión de verdad con la que se presentan las falsas afirmaciones metafísicas y morales relativas al doble de lo real, que proceden necesariamente de una ilusión doble: la duplicación del mundo y el desdoblamiento del hombre. *Afirmación dionisíaca* y *crítica de los ídolos*, como decía Nietzsche, o *aprobación de lo real* y *crítica del doble*, como dirá Rosset, son los elementos constitutivos de la filosofía trágica, la doble vertiente de su singularidad, la cara y la cruz de una misma empresa filosófica, pudiéndose decir de la aprobación que es el elemento prioritario y genético, en cierto modo, fundacional, mientras que la crítica ocupa un lugar subordinado y auxiliar sin más relación con la aprobación que la que se desprende de su carácter probatorio.

5. Posibilidad de la filosofía trágica

La especificidad de la filosofía trágica es, sin duda, problemática, pero no tanto por ella misma cuanto por su relación con otras especies de filosofía, relación doblemente problemática si se considera que, en cierto modo, aunque por motivos antagónicos, la recusación de ser «filosofía» es recíproca y sin posibilidad de entendimiento. El problema le viene, pues, a la filosofía trágica desde las objeciones interpuestas por las filosofías no trágicas, esto es, desde el tribunal de la metafísica y la moral, y no porque *de hecho* le impida constituirse como filosofía, haciéndole perder su objeto más de lo que ya lo tiene perdido o haciéndole dudar de sí misma más de lo que ya duda, problemas que aquí ya serían soluciones, sino porque desde el deseo del doble, que es en lo que se cifra la particular teoría de lo real de las filosofías no trágicas, la propia filosofía trágica no es *de derecho* una teoría de lo real, esto es, una filosofía sin más. Quizá las filosofías no trágicas, o cuanto menos algunas de ellas, crean ser la representación misma de la sabiduría sobre la Tierra, la verdadera filosofía, creyendo que las demás, en el mejor de los casos, sólo ocupan un lugar subalterno o, en el peor, sólo en apariencia son filosofía. En cualquier caso, al margen del grado de vanidad o humildad de las filosofías, es una creencia generalizada de la filosofía, tanto si es verdadera, subalterna o aparente, el considerar que las filosofías trágicas, tan pronto como son identificadas por la aprobación de lo real y la crítica del doble –o menor, por no lograr identificar ni la crítica de lo real ni, por consiguiente, el doble–, no son filosofía en absoluto ni pueden serlo jamás, tanto por lo que respecta a su expresión filosófica como a las características de sus dos registros fundamentales. Las razones aducidas para la recusación de la filosofía trágica, por parte de las filosofías no trágicas, apelan a *la exclusión recíproca de las nociones de filosofía y de tragedia*, reservando para la

filosofía los honores de la razón pura y para lo trágico los errores demasiado humanos del corazón, pues ni la aprobación de lo real ni la crítica del doble –exterminadora y piadosa a la vez, aunque en sentido contrario a la crítica de lo real– parecen tener nada que ver con la filosofía. Por lo demás, estas razones, que siempre serán de carácter defensivo, no hacen sino adelantarse a las razones que la propia filosofía trágica aducirá para descalificar a las filosofías no trágicas, en el sentido de que dichas filosofías, en cierto modo tragi-cómicas, más parecen verdadera misosofía que filosofía, más simple creencia de nada que compleja razón y experiencia de algo.

a) La expresión filosófica de lo trágico

Sin duda, la filosofía (entendiendo por filosofía, en este particular contexto, las filosofías no trágicas, esto es, la mayoría de las filosofías) admite lo trágico, pero no de un modo muy distinto a como la teología admite el mal: accidentes paradójicamente necesarios. Accidentes desde el punto de vista ontológico y epistemológico (teórico), pero necesarios desde el punto de vista teleológico y antropomórfico (práctico). Tanto la filosofía como la teología son empresas que no sólo admiten lo trágico y el mal en calidad de accidente, sino que además requieren necesariamente su presencia para que puedan otorgar sentido a la metafísica y la moral, en el primer caso, y al bien y al libre arbitrio, en el segundo. De no ser por lo trágico y el mal contingentes, pero a Dios gracias recurrentes hasta la identidad formal con la necesidad, no habría forma humana de saber para qué diablos sirve la metafísica y la moral, en un caso, y la teología, en el otro, pues no en vano parecen extraer su sentido de la oposición al sinsentido de aquellos accidentes. No parece muy heroico, desde luego, tratar sobre lo trágico o sobre los males de este mundo que el buen Dios, por mediación del aciago destino o del Enemigo, ha tenido a bien

sembrar en nuestro camino, pues se presentan a la experiencia con suma claridad y, además, tienen la inestimable virtud de anhelar la catarsis y la salvación. Así, lo trágico queda supeditado a la catarsis, como ya decía Aristóteles, del mismo modo que los males del mundo a la salvación, como dicen los teólogos y los benditos reformistas. No debe extrañar, por lo demás, que algunos filósofos cristianos particularmente atormentados, y con razón, por el irresoluble problema que plantea la existencia del mal, tales como Kierkegaard, Chestov, Scheler o Unamuno, hayan sido precisamente los que más se han esforzado –una vez que han logrado desmentir los datos iniciales y corromper a este respecto su razón y su experiencia– por acercarse a esta concepción *afectiva* de lo trágico. Lo trágico es cosa del corazón, pero no de la cabeza, que siempre mira hacia lo alto en busca de buenas y verdaderas razones capaces de negar o, al menos, neutralizar la superficial experiencia del mal y del engaño. No es posible, pues, elaborar una lógica de lo peor que fuese capaz de dar cuenta de lo trágico y, menos aún, de la realidad como tal. Al parecer, y aquí ya es la metafísica como tal la que habla, habría dos realidades, la trágica (aparente) y la no trágica (verdadera), o sea, la realidad irreal de la experiencia sensible y la realidad real de la infusa ciencia inteligible. En cualquier caso, lo trágico, al ser lo peor, es ilógico, al menos para el sentimiento de lo mejor inherente a la lógica de las filosofías no trágicas, las cuales siempre se esforzarán por colocar al lado de lo trágico (lo peor y lo ilógico, lo malo y lo engañoso) una realidad no trágica (mucho mejor y bastante más lógica, posiblemente buena y verdadera). El carácter afectivo de este acercamiento a lo trágico –que muy bien podría ser descrito como «sentimiento trágico de la vida», según el célebre título de una de las obras de Unamuno–, el mayor que se permite el sentimiento de lo mejor de las filosofías no trágicas, es lo que lógicamente autoriza a refutar, desde la afectividad contraria, la posibilidad misma de la filosofía trágica

en tanto que lógica de lo peor. Por un lado, se niega que lo peor pueda ser expresado de algún modo por el pensamiento, y no sólo sufrido y rechazado por la afectividad, como en efecto es su caso; por otro, sin embargo, no parece muy dispuesta a negar la posibilidad de fabricar un milagroso remedio a los irremediables males de este mundo. Y es esta empresa puramente afectiva, crítica y constructiva a la vez, la que recibe todos los honores de la filosofía, no sólo cuando el tema a tratar es lo trágico, sino también cuando se ocupa con esmero de la realidad ideal, la realidad buena y verdadera. En definitiva –según el *consensus* metafísico y moral, desde luego–, al lograr imponer la filosofía ese sentimiento de lo mejor, común a todas las filosofías no trágicas, a la lógica de lo peor inherente a la filosofía trágica, la expresión «filosofía trágica» resultará un contrasentido, ya que lo filosófico y lo trágico serán excluyentes entre sí.

Esta forma de concebir lo trágico y la filosofía es reveladora –y en ese sentido hace Rosset referencia a los pensadores aludidos– en tanto que corrobora la resistencia de la mayoría de los filósofos a admitir que el pensamiento trágico pueda constituirse en filosofía. «Nada hay más fácil que escribir sobre lo trágico: en cualquier cosa del mundo podemos hallar fácilmente materia para una sucesión de consideraciones sombrías. La filosofía admitirá, pues, de buen grado, que existe lo 'trágico' en la existencia, en la literatura y el arte. Pero que una filosofía pueda ser trágica por sí misma, eso es algo que generalmente se negará a admitir. Razón reconocida: el pensamiento trágico es incapaz de erigirse en filosofía [...] Razón no reconocida: una 'filosofía trágica' sería inadmisible porque significaría la negación previa de cualquier *otra* filosofía.»[21] Ciertamente, habría pensadores trágicos, pero no filósofos trágicos, ya que al parecer ello sería una *contradictio in terminis*. De hecho, los pensadores a los que suele referirse Rosset son general-

21. LP, 12 (13).

mente tomados en consideración poco más que como simples mitógrafos, retóricos, poetas, pesimistas, críticos, grandes escritores, grandes pensadores quizá, pero rara vez como filósofos –en estos casos la pulcra y pusilánime contextualización sirve para limar las asperezas de la doctrina, ocupando los aspectos menores toda la relevancia– y, sobre todo, nunca como filósofos trágicos. Sin duda, se admitirá que ocupan un lugar eminente en el ámbito de la cultura, incluso del pensamiento, pero no de la filosofía. Como dice Rosset, lo que la orden de expulsión precisa es que no son filósofos, pero lo que no precisa, aunque sea lo que motive dicha expulsión, no es que no sean filósofos, sino que sean filósofos trágicos y, por consiguiente, su propia filosofía se vea amenazada en el contraste. Si se viera obligada a admitir en los pensadores trágicos una cierta «filosofía», esta orden de expulsión probablemente sería condescendiente con aquellas regiones que, al considerarlas aisladamente, no poseyeran ninguna resonancia trágica, regiones perfectamente marginales y subalternas que justificarían, por lo demás, y no sin razón, la escasa o nula entidad filosófica que en un principio ya se les atribuía. No es éste el caso, desde luego, de las doctrinas del caos y la *physis* en los presocráticos, o del artificio y el *nómos* en los sofistas, o del azar y la *natura* en Lucrecio, ni tampoco las del príncipe y la república en Maquiavelo, la experiencia y la costumbre en Montaigne, el héroe y el prudente en Gracián, el hombre sin Dios y el divertimento en Pascal, menos aún la de la beatitud en Spinoza, la tolerancia en Hume o el *amor fati* en Nietzsche, que jamás son tomadas en consideración como tales, no así sus respectivos fantasmas, o sea, el balbuceo lógico, la retórica democrática a sueldo, la versificación del atomismo epicúreo, el humanismo renacentista, el regeneracionismo crítico español, la apuesta teológica de los jansenistas, el racionalismo continental, el empirismo anglosajón o el vitalismo grecogermano. Aunque el nombre de estos autores haya alcanzado

una cierta relevancia en el marco general de la cultura y del pensamiento, unas veces podrán aparecer como filósofos, otras veces como trágicos –en ambos casos, debido a la lógica división del trabajo intelectual, necesariamente «menores»–, pero nunca de un modo íntegro como filósofos trágicos. «Lo trágico sólo se admite en calidad de no filosófico y lo filosófico en calidad de no trágico [...] En una palabra, unas veces filósofos, otras trágicos. ¿De qué se trata exactamente a lo largo de todo ese proceso de exclusión recíproca? De la simple cuestión del reconocimiento, o del no reconocimiento, de los derechos a la existencia de una 'filosofía trágica': de *saber si el ejercicio del pensamiento puede ser habilitado para descalificarse a sí mismo*. En cuyo caso, sólo se podrá hablar de filosofía trágica.»[22]

En principio, y ello por definición, esta exclusión recíproca entre lo trágico y lo filosófico sólo es defendida por las filosofías no trágicas. Que el pensamiento pueda ser descalificado por el propio pensamiento es, para ellas, una afirmación inadmisible. Las filosofías no trágicas consideran que tal descalificación del pensamiento, cuando se produce, no atañe a ninguna empresa filosófica, ya que no es fruto del propio pensamiento, sino que procede del sentimiento, de la afectividad, de la angustia y, en definitiva, del corazón, como las propias «filosofías trágicas» de Kierkegaard, Chestov, Scheler y Unamuno atestiguan suficientemente. Ahora bien, es la propia afectividad filosófica, y no el pensamiento como tal, lo que descalifica al pensamiento trágico en sus pretensiones filosóficas justamente por considerar que éste no logra desvincularse de la afectividad. Sin embargo, si existe una filosofía trágica, ésta no es nada más ilógica que las otras formas de filosofía. De ahí el título con el que Rosset bautiza a esta empresa: *Lógica de lo peor*, donde el término «lógica» intenta designar el carácter *filosófico* del discurso trágico. «Si existe una

22. LP, 13-14 (14).

lógica de lo peor, es decir, una cierta necesidad inherente a la filosofía trágica, ésta no debe buscarse, evidentemente, ni en la angustia vinculada a incertidumbres de orden moral o religioso (trágica según Kierkegaard), ni en el desasosiego ante la muerte (trágica según Chestov o Max Scheler), ni en la experiencia de la soledad y de la agonía espiritual (trágica según Unamuno).»[23] Siempre se tratará, en efecto, de una cierta necesidad *lógica* o, si se quiere, racional, formal y expresiva, en definitiva, «una sucesión ordenada de consideraciones»[24] procedentes del intelecto que no aspira sino a constituir una determinada teoría de lo real, esto es, una específica filosofía. Al igual que se presume en otros tipos de lógica, la lógica de lo peor está liberada, y del modo más tiránico posible –formando esto parte ya de la doctrina–, de las consideraciones de orden afectivo que hayan podido, en tal o cual pensador atormentado por la crueldad «accidental» de lo real, servir de fundamento no tanto a la meditación trágica cuanto a la inútil búsqueda de remedios «esenciales».

Que el filósofo trágico sea un individuo con capacidad lógica, racional, expresiva y formal, y no un ser ilógico, irracional, balbuciente e informal, como generalmente acostumbra Platón a presentar en sus diálogos *entre sabios* a los interlocutores del personaje de Sócrates, principalmente a los sofistas, no sin el correspondiente visto bueno de la generalidad de los profesores de filosofía –«¡Será animal este Gorgias, este Protágoras, este Critias, este Hipias!»–, es algo que de muy mala gana se admite aún hoy en muchos otros casos (Nietzsche, por ejemplo). También parece discutirse la capacidad del filósofo trágico para la mencionada «sucesión ordenada de consideraciones», confundiendo muy gustosamente su frecuente inclinación personal por la exactitud y contundencia del aforismo –lo que no excluye la libertad de incurrir en otros estilos,

23. LP, 12 (12).
24. LP, 11 (12).

o de inventarlos, como el poema o el oráculo (Parménides o Heráclito), la retórica (Protágoras o Gorgias), el ensayo (Montaigne), la novela alegórica (Gracián), la epístola (Pascal), la deducción *more geometrico* (Spinoza), el tratado (Hume) o los dardos apolíneos (Nietzsche)– con esa obligatoriedad general hacia la ductilidad y ambigüedad del fragmento que, hasta el momento, nadie ha podido rastrear entre las afirmaciones de ningún filósofo trágico, como tampoco que la gesticulación sintáctica, el histrionismo semántico o los guiños pragmáticos al correligionario no sean signo inequívoco de ilusión y locura no sólo lingüísticas. Esta confusión no es otra que la confusión animista de forma y fondo que todavía subyace en la mayoría de los filósofos, tanto en los que mantienen la posibilidad de una *adaequatio intellectus et rei*, ya algo rancia, como los que se pasan la vida negando esa vieja posibilidad y buscando alternativas miméticas más poéticas. Así, esta necesidad fragmentaria lo mismo es invocada para descalificar a las filosofías que hallan en el fragmento una posibilidad de expresión como para alabarlas por idénticos motivos, ya que en ambos casos se presupone que la forma refleja el fondo, desagradable para el crítico y agradable para el entusiasta. Como si no pudiera haber filosofía trágica en un discurso continuado –reservado al parecer para las cábalas teológicas, metafísicas y morales– o como si toda composición fragmentaria tuviera que ser necesariamente una filosofía trágica –lo que desmiente la ilustre obra de grandes escritores, desde el viejo Marco Aurelio hasta los recientes Cioran, Canetti o Sábato.

Por lo demás, esta confusión animista tan elegantemente dogmatizada por la filosofía de ayer y de hoy, que ve una identidad reflexiva de continente y contenido donde sólo hay una interpretación creativa o, si se quiere, una relación expresiva entre la experiencia y el estilo, no deja de estar presente en las consideraciones en torno al concepto de *sistema*, que no se refiere tanto a la coherencia estructural de la expresión filosófica –y estructural es

toda composición poética, aforística, ensayística, *more geometrico*, dialogada, novelada, fragmentaria, etc.– cuanto a la adecuación de esa coherencia con la supuesta estructura del objeto filosófico. La filosofía trágica, al menos, no plantea necesariamente ningún problema a la mencionada «sucesión ordenada de consideraciones», y si alguna vez cuestiona la voluntad de sistema, como hará Nietzsche, no se referirá tanto a la voluntad de expresarse con orden y concierto cuanto a la mendacidad del sistemático a la hora de reflejar la estructura del objeto filosófico. Igualmente, y en ese mismo sentido, Rosset criticará la noción de sistema, no referida a la estructura de la expresión filosófica como tal, sino a la relación estructural entre esa expresión y el objeto.

La metáfora de la salsa mayonesa ilustra a la perfección esa relación entre el demiurgo y el filósofo que necesariamente se establece en esta noción ontológico-epistemológica de sistema. Cuando el cocinero prepara una salsa mayonesa dispone no tanto de ingredientes –pues esto ya presupone un cierto optimismo gastronómico o, al menos, un cierto pensamiento providencial del compuesto de huevo, aceite, vinagre, sal y movimiento– cuanto de elementos aislados, discontinuos e inertes, los cuales deberán entrar en una determinada relación, según las leyes del gremio, y dar lugar a una nueva sustancia alimenticia. El paso de lo heterogéneo a lo homogéneo implica, pues, la existencia de dos estados: un estado inicial, en el que los distintos elementos coexisten sin ninguna relación entre sí, excepto la que el azar haya establecido, y un estado final, el de la síntesis, en el que ya nada permite distinguir los elementos antes dispersos y ahora mezclados. Y entre estos dos estados, un gesto: el movimiento de la batidora que, si está debidamente controlado, permite que esos elementos se traben. «El problema más general de la filosofía es semejante a este problema de cocina elemental. En ambos casos se trata de pasar de un estado disperso a un estado estructurado. Del mismo modo

que el cocinero dispone de toda la diversidad de ingredientes, el filósofo dispone de toda la diversidad de 'lo que existe': diversidad que se intentará hacer que 'se trabe' en un sistema, al igual que una salsa mayonesa se logra cuando conseguimos que sus tres componentes principales se traben –operación que, en ambos casos, requiere un mínimo de talento–.»[25] Así como en la escudilla del cocinero hay huevo, aceite y mostaza, que son los elementos a los que se refiere Rosset, así también en la representación del filósofo hay cosas que no forman *a priori* ninguna estructura. La única diferencia entre el cocinero y el filósofo, al margen de sus respectivas habilidades culinarias y filosóficas, es que el cocinero, por muy optimista que sea, por mucho que interprete el mundo en términos gastronómicos, jamás pensará que la mostaza, el huevo y el aceite son ingredientes *a priori* de ningún compuesto alimenticio, pues sabe muy bien, como buen artificialista que es, que sólo *a posteriori*, mediante el adecuado movimiento de la batidora, es posible obtener ese alimento sintético que es la salsa mayonesa. No sucede así con el filósofo, pues no en vano, como buen naturalista que es, presupone que algún demiurgo ya ha hecho las veces de cocinero y que, por lo tanto, el mundo ya está estructurado *a priori* antes de que él pueda, *a posteriori*, reflejar en su sistema la trabazón de los elementos constitutivos del mundo. En cualquier caso, con independencia de lo que el cocinero sabe y el filósofo cree, ambas actividades consisten, primero, en pensar los elementos como ingredientes y, segundo, en hacer pasar –desde el exterior– lo disperso y lo inerte a lo compuesto y lo trabado. «Cocinar significa que uno *interviene* en la dispersión inerte de los objetos comestibles [...] Filosofar significa que uno interviene en la dispersión inerte de los objetos de pensamiento, es decir, en la totalidad de 'lo que existe': se tejen, aquí y allá, relaciones que permiten pasar de la visión de agregados azarosos a la

25. LP, 53 (65).

comprensión de sistemas. Así, toda visión del mundo se limita a dos grandes posibilidades: visión de elementos inertes y contiguos (estado primero antes de la salsa), o visión de conjuntos de elementos (salsa montada).»[26] Sistematizar significa, pues, «trabar» entre sí ciertos elementos de azar, y ello en virtud no sólo de la habilidad del sistemático, sino también del demiurgo, que previamente ha hecho del azar una necesidad susceptible de ser pensada por el cocinero de la filosofía. Ciertamente, como reconoce Rosset, pensar significa «trabar» elementos de azar, y ello en todos los casos. La diferencia es que, al contrario que el sistemático, el filósofo trágico considera dichas «trabazones» tan sólo azarosas. De ahí que la filosofía, tanto si es trágica como sistemática, pueda definirse como el *pensamiento del azar trabado*, trabazón azarosa y siempre excepcional en el primer caso, aunque necesaria y siempre ordenada en el segundo –hasta el punto de que podría llamarse, a secas, *pensamiento de la necesidad* o, para ser más exactos todavía, pues la necesidad sólo es pensable en virtud del demiurgo, *pensamiento de la trabazón en sí*.

Por otra parte, no deja Rosset de advertir que la suerte –exitosa o aciaga– que el azar y el artificio culinario le deparan al cocinero es idéntica a la que el azar y el artificio filosófico le aguardan al filósofo. Cuando el cocinero se pone manos a la obra –sin prestar la debida atención al continuo movimiento de la batidora–, bien pudiera ocurrir que la salsa se le cortara en el fondo de la escudilla y obtuviera ese característico monstruo culinario cuyo destino no es otro que el desagüe del fregadero. Del mismo modo, cuando el filósofo decide hacerse sistemático y cronista del demiurgo –desatendiendo un tanto el movimiento lógico de sus filosofemas–, también es posible, y hasta muy probable, que el sistema se le corte antes de llegar al tratado y obtenga igualmente un engendro filosófico cuyo destino, en caso de incalificable aprovechamiento o total pérdida de gusto sistemático, no sería otro que el de soportar el polvo de las bibliotecas o envejecer con decoro en las librerías de familiares y amigos, sin descontar la posibilidad de que acabe sirviendo a la humanidad, como pretendía, transformándose en papel higiénico. Una tercera posibilidad, previa al éxito o al fracaso de la síntesis, tanto para el cocinero como para el filósofo, consistiría en no batir, no sistematizar y, en definitiva, no «trabar» los elementos. «El ejercicio del pensamiento puede conocer tres resultados: trascender el azar en sistema, negar el azar sin llegar a constituir un sistema, afirmar el azar [...] De ahí tres grandes formas de filosofía: las *filosofías logradas* (síntesis obtenida), las *filosofías malogradas* (síntesis fallida) y las *filosofías trágicas* (rechazo de síntesis).»[27]

En cualquier caso, volviendo a la recusación de la expresión filosófica de lo trágico, en particular desde la perspectiva de aquella confusión animista entre forma y fondo, si el filósofo trágico considera que lo real no es racional, ni lógico, ni formalizable, ni expresable, cabrían dos opciones: imitar a la naturaleza, como dicen los cínicos, siendo irracional, ilógico, informal y balbuciente; o callarse, como dice el agudo Wittgenstein en su bello y superficial *Tractatus logico-philosophicus*. Si, aún así, se empeña en no imitar adecuadamente la idiotez de lo real ni tampoco quiere imitar adecuadamente su silencio –cínicos y positivistas dirían, cada uno por su lado, que se trata más bien de la naturalidad y la representatividad de lo real, susceptibles de ser imitadas con el ladrido o las proposiciones científicas–, esto ya no sería considerado filosófico, a pesar de ser capaz de expresar formalmente, con toda lógica y toda razón, la idiotez y el silencio de lo real, sino tan sólo afectividad trágica con envoltorio lingüístico, y ello en el mejor de los casos, ya que siempre cabría hallar un epíteto no tan honorable para designar esa tarea descalificadora.

26. LP, 54 (66).

27. LP, 54-55 (67).

Un último motivo de duda recae sobre la expresión filosófica de lo trágico. Suponiendo que al filósofo trágico se le otorgara el don de la lógica y la razón, al menos como al resto de los mortales, y que a su expresión filosófica se le concediera asimismo la gracia de poder atenerse a una lógica y una razón, al menos como al resto de los filósofos, aún podría demostrarse que se contradice *filosóficamente* en lo esencial, puesto que él mismo declara que toda la fuerza expresiva de su filosofía recae en la «intencionalidad», como dice Rosset, arrogándose incluso el derecho de universalizar esta situación a todas las especies de filosofía. Paso de la sospecha formal a la denuncia real. Retorno de la crítica intelectual *a posteriori* a su verdadera fuente, la acusación moral *a priori*. En realidad, el anatema filosófico de irracionalidad, paralogismo, informalidad y balbuceo que indefectiblemente se arroja a las obras filosóficas de inspiración trágica siempre tiene un marcado carácter defensivo, aunque obsesivo y fantasmático, como sucede con todo anatema. De hecho, el motivo no es otro que el supuesto agravio ocasionado por esta declaración pública, que airea el secreto privado del gremio filosófico y, por consiguiente, posibilita que el interrogante recaiga ahora sobre lo que antes estaba tan seguro de sí mismo y se invierta el sentido de la duda. No es que las filosofías no trágicas no sean filosofía y sólo la trágica lo sea, pues tal deducción sería contradicción al haberse situado el problema en torno a la racionalidad, a la lógica y a la forma de la expresión filosófica. Es preciso modificar los términos de la duda una vez que ésta invierte su sentido. Atendiendo al reconocimiento o no de esa intencionalidad, siempre que la expresión filosófica en cuestión respete los requisitos suficientes de racionalidad, lógica y forma, pues de lo contrario no sería filosofía, cabría hablar de veracidad o mendacidad filosóficas, correspondiendo a la filosofía trágica el primer atributo y a las filosofías no trágicas –verdaderas misosofías de lo real o comedias filosóficas, esto es,

lógicas de lo mejor al servicio inconfesable de ese sentimiento de lo mejor con el que se maquilla el deseo de nada– el segundo atributo. Aunque se volverá sobre este punto al hablar de la revelación filosófica, puede adelantarse que nada hay más inútil que negar la existencia de la filosofía trágica por reconocer la inclusión de elementos prefilosóficos en la propia expresión filosófica, tales como el temperamento, el carácter, la experiencia, la intuición, el propósito, la estrategia, la táctica, o sea, la totalidad del deseo, que se delata siempre por su acostumbrada labor de zapa cuando la filosofía simula excluir su presencia. Así, pues, la «intencionalidad», guiada por el deseo de lo real o el deseo de *otra* realidad –dicho en términos veraces, el deseo de nada–, no sólo no dificulta en nada la expresión filosófica de tal o cual contenido, sino que la favorece, más aún, es lo único que la hace posible.

b) Los dos registros de la filosofía trágica

Para la filosofía trágica, y ello por definición, no hay exclusión entre lo trágico y lo filosófico. Y no sólo por lo que respecta a su expresión filosófica, como ya se ha visto, sino también a los dos elementos que constituyen su identidad: la aprobación de lo real y la crítica del doble.

Ciertamente, la aceptación de lo real siempre ha sido considerada inadmisible por la mayor parte de las filosofías. Sin duda, las filosofías críticas, las filosofías contestatarias y levantiscas, no sólo son pusilánimes, sino también masoquistas, necesitando continuamente un sádico correctivo que no pueden soportar, pero que tiene la inestimable ventaja filosófica de mantener vivo el espíritu de la venganza y muy vivaz la letra acusatoria mientras espera la llegada de *otra* realidad: no una realidad diferente –como se dice sin pensar ni desear–, sino más bien contraria a la única realidad existente –como se desea de manera fantasmagórica sin

lograr pensarlo ni decirlo–. Buena prueba de ello es el aspecto pacífico y mortecino que invariablemente resulta de esa negación o, como gustan de decir los ilusos y mendaces, de esa apuesta «alternativa» al carácter guerrero de la vida y, en definitiva, a la crueldad de lo real. No debe extrañar, pues, que la aprobación de lo real sea considerada como un asunto que no atañe a la filosofía, incluso como su principal y primer obstáculo, puesto que se ha decidido que lo propiamente filosófico es la desaprobación de lo real, primero, y el consiguiente desplazamiento de lo real al doble, segundo, subordinando así la filosofía al deseo de escapar de lo real y protegerse con los remedios del doble. A su vez, no debe extrañar tampoco que este vínculo supuestamente necesario entre filosofía y desaprobación, entre filosofía y búsqueda de remedios, sea considerado por Rosset un asunto típicamente psicopatológico, como recuerda en su estudio sobre Nietzsche al hilo de las interpretaciones de su filosofía[28].

Desde luego, la discusión acerca de los derechos a la filosofía de este primer registro del pensamiento trágico es tan superflua como si de la desaprobación de lo real se tratara, ya que ambas posiciones, que se dan de entrada sin recurrir a ninguna filosofía y, en cierto modo, son *a priori* respecto de la propia filosofía, se encuentran necesariamente al mismo nivel. No se trata de saber si la admisión de lo real, o su contrario, la denegación, es o no filosófica –pensamiento absurdo que únicamente tendría sentido si aquellas posiciones se transformasen *a posteriori* en sendos filosofemas–, sino tan sólo de saber si la filosofía puede o no dar razón de esa aceptación o de ese rechazo en tanto que realidades susceptibles de constituirse en objetos particulares de la filosofía. La única diferencia entre ambas concepciones de filosofía, que refleja la existente entre las filosofías trágicas y las no trágicas, reside en que *se reconozca expresamente o no* dicha aceptación o dicho

28. Cf. FM, 34 (42).

rechazo, esto es, que se incluya expresamente en la propia filosofía este reconocimiento como su primer elemento o, lo que viene a ser idéntico, que la propia filosofía sea a la vez una genealogía y, por lo tanto, no tema ofrecer sus productos con denominación de origen. Ahora bien, sólo la filosofía trágica reconoce ese primer elemento y sólo ella puede constituirse, por tanto, en una filosofía genealógica; las filosofías no trágicas, sin embargo, al no poder ni querer por lo general reconocer de un modo expreso su desaprobación a lo real –aunque su declarada neutralidad *a priori* curiosamente coincida *a posteriori* con la aprobación del doble–, no sólo acusarán a las filosofías trágicas por el reconocimiento de esa aprobación, menos por considerarla indigna de constituirse en objeto filosófico que por evitar la ocasión de tener que reconocer su propia desaprobación a lo real, sino que también estarán incapacitadas por ello mismo para la veracidad genealógica, no así para las «verdades» metafísicas y morales.

Sin duda, la conformidad con lo real compete al deseo, pero la expresión formal de esa conformidad y, en cierto modo, su disponibilidad misma, como se verá al hablar de la apuesta trágica, atañe únicamente al pensamiento. Por un lado, la aprobación y la desaprobación son irracionales en tanto que deseo, es decir, en tanto que el acento recae sobre la voluntad que afirma o niega algo: *deseo* de lo real, *deseo* de nada. Por otro lado, sin embargo, la peculiaridad de la aprobación, y de ahí le vendrán todas las objeciones por parte de la desaprobación, consiste en añadir a esa primera irracionalidad una segunda irracionalidad, recayendo esta vez el acento sobre el objeto afirmado por la voluntad: deseo *de lo real*. La aprobación es, en efecto, paradójica al dar su aquiescencia a una realidad en sí misma considerada impensable e indeseable, siendo por ello no sólo doblemente irracional sino también injustificable, pero no inexistente ni imposible de constatar por la propia filosofía, salvo que su tarea consista precisamente en ignorar lo

que existe en detrimento de lo que no existe por el simple hecho de no ser racional ni estar debidamente justificado. «La filosofía trágica considera que el privilegio de la aprobación depende de su carácter incomprensible e injustificable. Allí donde pensamientos no o seudotrágicos se quejan de una 'carencia', el pensamiento trágico es en primer lugar sensible a un 'demasiado' [...] Si no existe ninguna forma de felicidad que el hombre haya sido capaz de describir, incluso y sobre todo en palabras, de todo ello se deduce que cualquier 'alegría de vivir' es irracional y, filosóficamente hablando, abusiva (es decir: de más). Sin embargo, esa alegría existe y se experimenta cotidianamente sin recurrir a ninguna forma de justificación.»[29]

El desprestigio de la aprobación de lo real no se debe, pues, a que no exista tal aprobación o no se pueda constatar, lo que sería negar la evidencia. Su difamación tampoco se debe a que, en ocasiones, se juzgue completamente ilusorio y muy poco «filosófico» aprobar una realidad indigna de ser aprobada, que es el argumento verosímil que podría adelantarse al considerar la crueldad de lo real, pero argumento erróneo en este caso, ya que la propia aprobación es consciente de ello y aprueba con conocimiento de causa. En general, la censura de la aprobación se realiza más bien de un modo indirecto, censurando en su lugar la propia realidad, también de manera oblicua, con lo que se consigue matar dos pájaros de un tiro, y ello gracias al silencio de su propia desaprobación, en primer lugar, y al discurso sobre un doble que se dice aprobar, en segundo lugar. Basta con centrar el problema en las relaciones entre aprobación y realidad para comprender en seguida que si la aprobación es formalmente cuestionada, lo que se cuestiona realmente no es otra cosa que lo real. Es el derecho de lo real a constituirse en objeto filosófico lo que se está negando. Si la aprobación no atañe a la filosofía, lo real tampoco, y doblemente además, puesto que es el punto de partida. Sin duda, el motivo inconfesable de ese doble rechazo radica en la real experiencia del carácter doloroso e incognoscible de lo real, pero la explicación que invariablemente se adelanta a modo de excusa o de coartada –que es también el principal argumento contra la aprobación– obedece al misterioso pensamiento según el cual la realidad sólo podría ser tenida en cuenta, filosóficamente hablando, mediante el recurso a un principio exterior a la realidad misma que, aun siendo irreal por definición, estaría destinado a fundamentarla e, incluso, a justificarla, otorgándole con ello un sentido y una benignidad que no tendría de suyo. Si la aprobación de lo real es contestada, ello es porque previamente se ha contestado a lo real mismo en virtud de la correspondiente desaprobación de lo real. No habría, pues, filosofía de lo real, sino del doble. «La intención de filosofar a propósito y a partir de la sola realidad constituye incluso, para la filosofía y la opinión más comunes, un asunto de mofa general, una especie de enorme error básico reservado tan sólo a los espíritus completamente obtusos e incapaces de un mínimo de reflexión. De ahí las eternas pullas lanzadas por la mayoría de los filósofos a los que confiesan interesarse por la experiencia inmediata, incluso contentarse con ella.»[30] Rosset no sugiere aquí, como podría creerse, una desobediencia del criticismo kantiano o positivista, con el consiguiente retorno idealista a los dogmatismos o neodogmatismos metafísicos, ya que tanto el criticismo como el dogmatismo –al menos para la filosofía trágica– no dejan de ser dos importantes variaciones sobre el tema único de la obediencia dogmática al doble de lo real. Filosofar a propósito y a partir de la sola realidad, esto es, de la realidad, sólo de la realidad y nada más que de la realidad, ignorando cualquier principio exterior a la propia realidad, sobre todo los que pretenden excluir el silencio y el azar, es el primer paso para que la filo-

29. LP, 47-48 (57).

30. PC, 14 (18).

sofía tome en consideración la existencia de lo real como tal, al margen de que sea o no pensable y deseable.

Una vez más, pues esta deducción no parece muy del gusto de la filosofía contemporánea, que lo real no sea ni pensable ni deseable, en tanto que no guarda relación alguna con la medida del pensamiento y del deseo humanos, no quiere decir que no sea o que sea irreal, ni siquiera que sea obligatorio traicionarlo con toda suerte de desplazamientos hacia su doble imaginario para hacerlo comprensible y digerible por el pensamiento y el deseo. Que lo real es, como diría Parménides, es una experiencia muy común y nada filosófica, que la pequeña *elite* de los filósofos trata inútilmente de evitar desde hace milenios con distintos argumentos, pero también una experiencia inmediata, ineluctable, insoslayable, cruel, cruda, indigesta, que cualquiera que no esté ciego puede comprobar hasta el aburrimiento con motivo de cualquier acontecimiento imprevisible –siempre, eso sí, que se disponga de esa *force majeure* susceptible de aprobar lo real de manera consciente que Rosset llama «alegría», disposición esta que se sitúa en el centro mismo de la filosofía trágica en general y de Rosset en particular–. «La aceptación de lo real supone, por consiguiente, bien la pura inconsciencia –semejante a la del cerdo de Epicuro, el único en estar tranquilo a bordo mientras la tempestad, que hace estragos, angustia a la tripulación y a los pasajeros– o bien una consciencia que fuese capaz al mismo tiempo de conocer lo peor y no ser afectado mortalmente por ese conocimiento. Hay que señalar que esta última facultad, la de saber y no sufrir por ello un daño mortal, se halla absolutamente *fuera del alcance* de las facultades humanas –a menos, cierto es, que se mezcle con ella algún favor extraordinario, al que Pascal llama gracia y yo, por mi parte, llamo alegría–.»[31] Sin duda, la alegría, como la aprobación, es irracional e injustificable, pero real y empíricamente observable

31. PC, 23 (27-28).

cuando acontece. Es un hecho que se da o no se da, permitiendo o impidiendo asentir a lo real con plena conciencia, pero también –si éste es el propósito– posibilitando la elaboración de una filosofía trágica o, en caso contrario, haciendo necesaria la búsqueda de remedios metafísicos y morales para tratar inútilmente de escapar a lo real y al conocimiento de su crueldad. Ahora bien, como ya sucediera con la aprobación, que la alegría sea irracional e injustificable no quiere decir que, en tanto que experiencia real, no forme parte del objeto de la filosofía y ésta no pueda dar cuenta de su existencia.

En cualquier caso, la desautorización de la filosofía trágica respecto de su primer elemento, la aprobación de lo real, se debe únicamente a la previa desaprobación de lo real en tanto que lo real es doloroso e incomprensible. Así, cuando se dice que la aprobación de lo real ni atañe a la filosofía ni puede ser tenida en cuenta por ella, y menos aún la alegría de la que depende –cuestiones estas que sólo se relacionarían con la afectividad, pero sin establecer ningún vínculo con el pensamiento–, la razón de esta aseveración reside en el curioso dictamen según el cual la filosofía partiría precisamente del pensamiento de una insuficiencia de lo real, de ese «principio de realidad insuficiente» que constituye el *credo* fundamental de la mayoría de los filósofos. Sólo podría elaborarse una filosofía a partir del «principio de realidad insuficiente», esto es, a partir de la correspondiente sustitución de lo real por su doble en virtud del deseo de nada y de la lógica de lo mejor que ese deseo implica: el doble, al ser pensable y deseable, es comprensible y placentero. «La filosofía, que se propone comprender e interpretar lo que existe, a menudo sólo pone interés y atención con respecto a lo que no existe. Nada hay más sorprendente, a fin de cuentas, que esta habitual y obstinada inclinación de la filosofía a querer rechazar siempre con prioridad lo que es manifiestamente verdadero, así como a despreciar por instinto lo

que es indiscutiblemente agradable (siendo esto una obligada continuación de aquello, la sospecha con respecto a lo real extendiéndose por fuerza a lo que éste pueda tener de placentero). Spinoza resume muy bien esta habitual tendencia de la filosofía a la inversión de las verdades y los valores: 'La superstición parece admitir que el bien es lo que reporta tristeza y el mal lo que proporciona alegría.'»[32] ¿Cómo aceptar lo real si es justamente lo real lo que se rechaza y desprecia, no así su doble? La mala fama filosófica que, por regla general, siempre ha acompañado a la aprobación de lo real sólo podría explicarse en virtud de aquella patología filosófica de que habla Rosset.

Pero no sólo es negada la posibilidad de la filosofía trágica respecto de la aprobación de lo real, sino también respecto de la crítica del doble. El pensamiento trágico –o el simple pensamiento dominado por el sentimiento trágico, como dirían los detractores– no puede erigirse en filosofía, ya que a esa rareza que supone poder cantar la perfección y excelencia del mundo, cosa esta propia de inconscientes ebrios y poetas ditirámbicos, se une –sin contar con la evidente contradicción que ello supone– esa extraña mezcla de risa y piedad, más rara todavía, que parece haber sido destilada en los infiernos con la intención de impedir el normal desarrollo de la santa tarea filosófica, propagando toda suerte de errores, justamente los más peligrosos, y alentando a que se cometan las más reprobables acciones, a imagen y semejanza del mismísimo Edipo, o cuanto menos justificándolas. Y así lo parece, por lo que a este segundo registro se refiere, si se atiende al parentesco que con Sade, el gran pensador de la Bastilla, guardaría algún que otro filósofo trágico, como es el caso de ese «filósofo del mal» que, según Bataille, habría sido Nietzsche.

Ciertamente, también Rosset habla en *Lógica de lo peor*, refiriéndose a este segundo registro de la filosofía trágica, de «terrorismo filosófico», pero sin ningún matiz ontológico o teológico, ni siquiera *a contrario*, como en Sade y en Bataille. No alude tenebrosamente a ninguna práctica ideológica ni a ningún deseo de sembrar el terror agitando la guadaña filosófica ante los respetables animales de civilización. No alude, de ningún modo, ni a la práctica ni al deseo, sino tan sólo a la teoría y a la razón. De ahí la adjetivación filosófica. La expresión sólo designa las consecuencias que para el «estado» de la filosofía oficial, esto es, para la integridad de sus bellos castillos en el aire o de sus sólidos edificios metafísicos y morales, habría de suponer la revelación del azar y del silencio inherentes a lo real. Si la realidad está estructurada con un orden determinado, como la propia realidad tiene la delicadeza de informar con pelos y señales a los filósofos, eso sí, sin decirles de qué tipo de orden se trata, la filosofía tendrá un sentido si logra descubrir ese determinado orden, pudiendo ya aconsejar a los hombres que adecuen a él sus gestos y palabras. Frente a esa ontología y epistemología dominadas por la teo-teleología, el azar y el silencio de lo real habrían de resultar terroríficos. «Todos aquéllos para los que la expresión 'tarea filosófica' tiene un sentido –es decir, casi todos los filósofos– se pondrán de acuerdo, en efecto, en pensar que esta tarea tiene por objeto propio la revelación de un cierto orden. Ordenar el desorden aparente, hacer aparecer relaciones constantes y dotadas de inteligibilidad, convertirse en señora de los campos abiertos por el descubrimiento de esas relaciones, asegurando así a la humanidad y a sí misma el otorgamiento de un mayor bienestar con respecto a la desdicha atribuida al vagabundeo en lo ininteligible –ése es un programa común a toda filosofía considerada seria–.»[33] En este sentido, el ejercicio de la filosofía tiene ante sí una tarea seria y sosegante, esto es, seria porque sosegante: un acto a la vez constructor y salvador, como dice Rosset, lo que no deja de ser una lógica de lo mejor, una

32. PC, 16 (20).

33. LP, 9 (9-10).

expresión filosófica subordinada al sentimiento de lo mejor. El terrorismo filosófico inherente a la lógica de lo peor ya tiene con ello definida su tarea, nada sosegante y seria, nada sosegante porque seria: un acto destructor y, en consecuencia, terrorífico para las esperanzas de salvación. «Terrorismo filosófico que asimila el ejercicio del pensamiento a una lógica de lo peor: partimos del orden aparente y de la felicidad virtual para concluir, al pasar por el necesario corolario de la imposibilidad de cualquier felicidad, en el desorden, el azar, el silencio y, en última instancia, en la negación de todo pensamiento [...] Ese pensamiento tiene como propósito el deshacer, el destruir, el disolver y, de un modo general, el privar al hombre de todo aquello que se ha proporcionado intelectualmente en calidad de provisión y de remedio en caso de desdicha [...] La inquietud aquí ha cambiado de borda: la preocupación ya no radica en evitar o en superar un naufragio filosófico, sino en volverlo cierto e ineluctable al eliminar, una tras otra, todas las posibilidades de escapatoria.»[34] Ya no la curación, sino la peste, y la peor de las pestes –reflejo de la peste real descrita en los libros de Tucídides y Lucrecio–, es lo que aportan a este respecto, según el grado de virulencia que alcance sus particulares capacidades terroristas, todos y cada uno de los filósofos trágicos.

La posibilidad de la filosofía trágica, atendiendo a este segundo registro, sólo podría ser cuestionada desde la perspectiva de la afectividad, como ya sucediera en el caso de la aprobación de lo real, y precisamente por presuponer también ahora que sólo afectivamente podría darse cuenta del silencio, del azar y del terror que ello origina. «Si existe una angustia en el filósofo terrorista, ésta consiste en silenciar tal aspecto absurdo del sentido admitido o tal aspecto irrisorio de lo serio, en olvidar una circunstancia agravante, en una palabra, en presentar un cuadro incompleto y

34. LP, 10 (10-11).

superficial de lo trágico.»[35] El objetivo de la filosofía trágica, por lo que respecta a este segundo registro –crítica del doble y, más específicamente, terrorismo filosófico–, no es otro que el de *lograr pensar lo peor*. Rosset lo considera sin más como la tarea *necesaria* de la filosofía. Ya no se trata de saber si la filosofía terrorista es o no posible, sino de admitir su necesidad. Lo común a los filósofos trágicos radica en que el discurso según lo peor se reconoce de entrada como el discurso necesario. «Esta tarea emponzoñada apareció a esos pensadores no sólo como tarea única, sino también como tarea *necesaria* de la filosofía [...], al ser la hipótesis de lo peor exclusiva con respecto a cualquier otra [...] En el origen del discurso, una misma intención general, un mismo presupuesto metodológico: lo que ante todo debe ser buscado y dicho es lo trágico. Y es precisamente por ello por lo que la filosofía trágica constituye una 'lógica de lo peor': si existe una 'lógica' en la empresa de destrucción que tiene en perspectiva, se debe a que considera, previamente, la destrucción como una necesidad, o mejor, como la única y específica necesidad de lo que admite en calidad de filosofía.»[36] Esta tarea única es necesaria en relación a este segundo registro, pero no suficiente en relación a la filosofía trágica como tal, que sólo puede hallar su culminación, como ya se vio, en la aprobación de lo real.

35. LP, 10-11 (11).
36. LP, 11 (11-12).

Capítulo II

TRAGEDIA Y FILOSOFÍA

1. Introducción

Parafraseando a Aristóteles, podría decirse que la filosofía se dice de muchas maneras, lo que es literalmente cierto y, además, muy justo. En principio, todas las filosofías permiten que el nombre del filósofo las acompañe como señal de identidad, al margen de que se trate de grandes e importantes pensadores o de minúsculos e insignificantes. Así, tanto las filosofías «platónica» o «aristotélica» como las filosofías de Fulano o Mengano tienen el mismo derecho a ser identificadas por el nombre de su autor. Tampoco es impedimento el hecho circunstancial de que el nombre de un determinado filósofo no aparezca nunca, o casi nunca, junto a su filosofía, lo que se explicaría por factores fonéticos o por simples avatares culturales, en particular los referidos a la influencia filosófica. Así, rara vez aparecen en los manuales la filosofía «anaximandreana», o la filosofía «descartesiana», por no hablar ya de la filosofía «protagoriana», caso este último, al margen de la valoración, muy parecido al de las filosofías contemporáneas que todavía no han sido entronizadas en las instituciones filosóficas con la suficiente bibliografía secundaria, por ejemplo las filosofías «colliana», «cioraniana» o «rossetiana». Sea como fuere, la caracterización nominal, y ello por definición, al ser independiente de la voluntad del filósofo, es exterior a la propia filosofía. Como diría

Kant refiriéndose a los juicios analíticos, el segundo nombre no añade conocimiento alguno al primero, salvo el de la identidad nominal.

No sucede así cuando son los propios filósofos –o sus discípulos, o sus futuros exegetas– quienes caracterizan su filosofía, desde el interior, con un determinado adjetivo llamado a representarla, lo que no siempre se intenta y rara vez cristaliza. Ahora sí se produce el milagro de los juicios sintéticos *a priori*, ya que el segundo nombre sí añade un conocimiento al segundo, y un conocimiento cierto: su identidad conceptual, su propia esencia, esto es, su definición. En estos casos, la caracterización denota la voluntad del filósofo –o de los discípulos y exegetas– por identificar con una sola palabra la esencia de esa filosofía, su «pensamiento único», como diría Rosset. Así, pues, la responsabilidad del acierto o desacierto, al ser interior a la propia filosofía, necesariamente habrá de recaer en quien la bautiza. No es ésta una cuestión baladí que sólo podría afectar al gusto lingüístico. Se trata, antes bien, de un nombre que, como tal, ya forma parte de la propia filosofía en calidad de primer y principal concepto. El bautizo puede afectar a muchos filósofos, siendo éste el origen de todos los «ismos» habidos y por haber, pero también a unos pocos e, incluso, a uno solo, pudiéndose incluso decir que su grado de significación es inversamente proporcional al número de filósofos sobre los que se aplica. El idealismo, el racionalismo y el optimismo, por poner tres ejemplos notorios, apenas significan algo concreto, pues casi se confunden con la filosofía como tal; sin embargo, una corriente más restringida, como podría ser el cinismo, por ejemplo, necesariamente conservará una mayor riqueza semántica, ya que son pocos los filósofos idealistas cuyo temperamento les fuerza a llevar la doctrina hasta el extremo de la mundana impudicia. Como otros muchos casos de adjetivación filosófica no nominal, sino conceptual, y más restringida que

extendida –tales como las filosofías fenomenológica, existencialista, personalista, historicista, neopositivista, estructuralista, crítica, deconstructiva o posmoderna–, éste es también el caso de la *filosofía trágica*.

¿Por qué llama Rosset «filosofía trágica» a su empresa? ¿Por qué el distintivo elegido para designar su propio estatuto filosófico es precisamente «lo trágico»? ¿Por qué su filosofía, en definitiva, está asociada a la «tragedia»? Para responder a estas cuestiones es preciso atender a las razones *históricas* y, sobre todo, *filosóficas* que hayan podido contribuir a esta nominación. Si la razón histórica procede de Nietzsche, la razón filosófica –que es la esencial y, en cierto modo, repite el itinerario nietzscheano– se remonta a la tragedia ática e, incluso, al mito trágico del período arcaico. Aunque la sucesión del término vaya de los griegos a Nietzsche y de Nietzsche a Rosset, según un orden estrictamente cronológico, la razonada exposición de lo trágico como adjetivación filosófica, que es la que ahora interesa, requiere que ese orden se invierta cuando el punto de partida es, en concreto, la filosofía trágica de Rosset. En cualquier caso, no se trata de analizar ahora el concepto de lo trágico como tal –lo que se hará al hablar de la revelación trágica, que es precisamente el momento de la visión de lo trágico y de la génesis misma de la filosofía trágica–, sino tan sólo describir su específica y excepcional función nominativa para la filosofía de Rosset.

2. Nietzsche y *El nacimiento de la tragedia*

La razón histórica por la que Rosset designa con el nombre de «lo trágico» a su estatuto filosófico se encuentra en Nietzsche y sólo en Nietzsche. No es casual que su primera obra, titulada justamente *La filosofía trágica*, venga precedida por un significativo

lema extraído del capítulo que *Ecce homo* consagra a *El nacimiento de la tragedia*: «En ese sentido tengo el derecho a considerarme a mí mismo como el primer filósofo trágico, es decir, lo contrario y el antípoda de un filósofo pesimista.»[37] Aunque después, a partir de *Lógica de lo peor*, Rosset piense siempre en Nietzsche no tanto como el «primer» filósofo trágico, sino más bien como el «último» de todos ellos, y aunque al principio la influencia de Nietzsche sobre Rosset sea compartida también por los trágicos griegos, los clásicos franceses del siglo XVII, Pascal y Schopenhauer, la figura de Nietzsche ya aparece en ese momento como el principal referente filosófico, y así lo confirma el hecho de haber adoptado la nominación nietzscheana de la filosofía. Se trata, pues, de algo más que de un simple homenaje fruto de la veneración, ya que éste podría haberse efectuado de un modo circunstancial y no tan explícito. La común inclinación hacia lo trágico de Nietzsche y de Rosset señala más bien en dirección a un apadrinamiento formal del primero sobre el segundo, a una herencia cuyo usufructo sólo podría ser autorizado mediante el correspondiente título de consanguinidad filosófica.

Así, el derecho a etiquetar su propia filosofía honrando a la vez la filosofía nietzscheana está plenamente justificado si se tiene en cuenta que Rosset comienza su producción filosófica a partir justamente de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, con la voluntad expresa de ir tras la pista del discípulo de Dionisos y continuar investigando con sus propios medios el complejo fenómeno de lo trágico, tarea esta que en cierto modo se prolonga expresamente hasta *La anti-naturaleza*. En cualquier caso, Rosset es uno de los pocos pensadores del siglo –quizá, junto con Giorgio Colli, el único– que se ha dignado a atribuir alguna importancia a esa obra, hasta el punto de sospechar que quizá contenga lo esencial de Nietzsche y de la filosofía trágica como

37. *Op. cit.*, «El nacimiento de la tragedia», af. 3, pág. 70.

tal[38]: el más profundo antagonismo imaginable entre una visión del mundo afirmativa, trágica e inmoral, por un lado, y una representación moral, anti-trágica y negadora de la realidad, por otro. Lo que Rosset designa con la expresión «filosofía trágica» es, pues, exactamente idéntico a lo que Nietzsche, desde la primera hasta la última de sus obras, concibe como la «transposición de la afirmación dionisíaca al *pathos* filosófico», definición canónica de la filosofía trágica que no en vano aparece en *Ecce homo* justo a continuación del lema antes mencionado. El propio Rosset, en *La fuerza mayor*, no hace sino confirmar la fórmula nietzscheana al recordar que el estatuto filosófico de Nietzsche, muy bien reflejado en el título de *El gay saber*, vincula literalmente la alegría al conocimiento del dolor, contrariando con ello no tanto la oscurantista prohibición del *Génesis*, como cree el optimismo de los dispépticos ilustrados –«No comerás del árbol de la ciencia»–, cuanto su muy piadoso consejo, como saben los ateos de buena digestión. «Sin duda, Nietzsche siempre ha invocado a Dionisos, dios del vino y de la embriaguez. Pero el Dionisos de Nietzsche es también el dios del más profundo y lúcido conocimiento, que asocia siempre al calor de la embriaguez la fría sobriedad del saber [...] La beatitud nietzscheana es una embriaguez, desde luego, pero no una embriaguez que permitiera librarse del saber, hacer caso omiso de lo que el saber pueda tener de lamentable y deletéreo, a la manera del divertimento pascaliano. Todo lo contrario: la beatitud nietzscheana es lo que da acceso al saber, lo que autoriza el pleno saber (y es lo único que lo autoriza). No existe un saber serio que pueda recibirse de un modo consciente sin la autoriza-

38. El caso de Giorgio Colli es igualmente excepcional. Al igual que Rosset, aunque por distintas vías de investigación, también él comienza su propia andadura filosófica a partir de la genial intuición nietzscheana sobre las relaciones entre la «afirmación dionisíaca» y la «sabiduría trágica». Frente a esa aportación capital de *El nacimiento de la tragedia*, un conocimiento de primer rango, esotérico e iniciático a la vez, imposible de divulgar y enseñar, tiende Colli incluso a minimizar un tanto buena parte de la restante producción nietzscheana.

ción de una absoluta beatitud, la cual, al no poner ninguna condición al ejercicio de la felicidad, no impone –y es lo único que no lo impone– ningún límite al ejercicio del saber.»[39] El aprecio que Rosset siempre ha manifestado por *El nacimiento de la tragedia*, tanto en su primera obra como en las siguientes, se debe justamente al hecho de considerar que la antítesis entre la visión trágica del mundo, dependiente de la afirmación dionisíaca, y la interpretación moral y racionalista de la existencia, consecuencia del instinto degenerativo, aparece por vez primera de manera inequívoca en esta obra de juventud, a lo que habría que añadir para comprender aún mejor las razones de ese aprecio el papel eminente otorgado por Nietzsche al «espíritu de la música». Aunque otros filósofos trágicos hayan vinculado también, y necesariamente, la alegría y el saber –jerarquizando estos dos registros del modo ya señalado–, sobre todo Lucrecio y Spinoza, ninguno lo ha hecho de un modo tan explícito como Nietzsche, salvo quizás el propio Rosset.

3. Sobre la tragedia

Antes de precisar las razones filosóficas por las que Rosset llama trágica a su propia filosofía, esto es, antes de precisar sus propias consideraciones sobre la tragedia y sobre el mito trágico, así como su relevancia para la filosofía trágica, quizá sea conveniente no tanto analizar con detalle el nacimiento de la tragedia cuanto aludir con la mayor brevedad posible a una característica esencial de la misma, ciertamente paradójica, que justifica la distinción antes señalada entre los dos aspectos de lo trágico, a saber, la afirmación dionisíaca y el conocimiento del dolor. A su vez, la comprensión del carácter paradójico de la tragedia será lo que justifique la ascendencia de la tragedia ática y, en consecuencia, de la filosofía trágica también, al mito trágico arcaico. Además de apoyar estas dos afirmaciones, ello nos situará justo en el punto de partida de las reflexiones de Rosset sobre la tragedia y sobre el mundo de los griegos.

39. FM, 67-68 (83-84).

Acerca del origen de la tragedia, podría decirse que todo o casi todo son conjeturas, incluso para los antiguos. Lo único que parece cierto, tanto si se sigue a Nietzsche como a Aristóteles y los posteriores estudios historiográficos y filológicos (los datos de la tradición, escasos y ambiguos, siempre son los mismos y están al alcance de todos), es que su origen se remonta al culto de Dionisos, a través de la figura del sátiro y del corifeo ditirámbico, mientras que su temática se reduce prácticamente al culto al héroe. ¿Cómo explicar el contraste entre la indiscutible conexión con el culto de Dionisos y el contenido de las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides que han llegado hasta nosotros, contenido que sólo ocasionalmente alude a Dionisos y su culto, pero que por lo general se inspira en los mitos sobre los héroes y los dioses griegos procedentes de la esfera de la épica? ¿Cómo explicar lo inexplicable, la misteriosa y paradójica relación entre Dionisos, el dios-animal simbolizado por el Minotauro y rodeado de sátiros, el dios del vino y la embriaguez, el dios de la música, la danza, el canto y el ditirambo, por un lado, y el héroe trágico atrapado en una encrucijada terrorífica y mortal, por otro? La célebre definición de la tragedia que nos ofrece Aristóteles: «Imitación de una acción egregia y completa [...], actuando los personajes y no mediante relato y, que, suscitando la compasión y el temor, lleva a cabo la purgación de tales emociones»[40], unida a las pocas noticias que facilita sobre su origen y el tipo de valoración que hace sobre los distintos elementos de su estructura –privilegiando la acción sobre los personajes, la introducción del tercer personaje a costa de una disminución del coro, la alternancia de los

40. *Poética*, 6, 1449 b 24.

episodios hablados y las partes corales, la conveniencia de un prólogo y un éxodo para informar al público asistente sobre los antecedentes y avatares ulteriores de la trama–, así como su concepción general del arte –*mímesis*, belleza y verosimilitud de lo imitado, placer estético al servicio de la *paideía*–, sólo indican la profunda extrañeza que la tragedia había de representar no sólo para Aristóteles, sino incluso para el público ateniense que, desde el 386 a. C., asistía a las reposiciones de Esquilo, Sófocles y Eurípides, cuyas tragedias ya habían comenzado por lo demás a exportarse fuera de Atenas.

Sin duda, como suele ser habitual en casi todos los terrenos, la condena de Sócrates y de Platón está más cerca del conocimiento de la tragedia que la gracia otorgada por Aristóteles en razón de su facultad catártica y pedagógica al servicio de la moral pública. Si la tragedia tiene alguna virtud curativa, la primera enfermedad que ataca no es otra que la moral. Eso, al menos, sí lo sabían Sócrates y Platón. Es éste un aspecto de la tragedia que Nietzsche, primero, y Rosset, después, no han dejado de señalar en innumerables ocasiones: la tragedia como antídoto contra la moral. Aristóteles es en muchos aspectos (metafísica, gnoseología, lógica) más un punto de llegada que de salida, más un recolector sistemático de lo sembrado por los presocráticos, los sofistas, Sócrates y Platón, que un verdadero creador *ex novo* de esas disciplinas, aunque la tradición, que generalmente sólo conoce las fuentes a través del influjo racionalista y sistemático de Aristóteles, haya elevado a quien usurpara el cargo de *anagnóstes* o «esclavo lector» y llegara a tener una biblioteca verdaderamente prealejandrina, poco menos que a la categoría de demiurgo filosófico. Si la influencia del formidable trabajo de Aristóteles a este respecto pudiera representarse mediante la imagen de una puerta giratoria –lanzando hacia atrás, en sentido contrario, lo que le llega del otro lado–, en el terreno del arte en general y de la tragedia en particular, así como en el de las relaciones entre el arte y la moral, todo parece indicar que, a pesar de su interés por la estética y la vida pública, el acceso a los antiguos le está completamente vedado. Sin embargo, los estudios históricos y filológicos sobre el origen de la tragedia han permanecido fieles en lo esencial, antes y después de Nietzsche, a la inspiración aristotélica.

En este terreno, la concepción de lo trágico que Nietzsche desarrollara en *El nacimiento de la tragedia* ha sido devaluada como no «científica» y, por consiguiente, totalmente silenciada. Si Nietzsche reconstruye los datos de la tradición mediante una intuición estética y filosófica, teniendo en cuenta la información suministrada para situarse a la espalda de ésta, cabría preguntar con todo por las reconstrucciones «científicas» que han tenido lugar a lo largo de estos ciento treinta años transcurridos desde la publicación de su libro. Las novedades aparecidas no hacen sino privilegiar algunos datos de la tradición en detrimento de otros, que habrán de considerarse dependientes o espurios, y ello casi siempre a partir de interpretaciones naturalistas –los ritos consagrados a la regeneración primaveral de la vegetación y a la fecundación animal, la muerte ritual del dios egipcio Osiris, los ritos funerarios celebrados sobre las tumbas de los héroes– o de los contrasentidos científicos que resultan de querer explicar algo desconocido mediante el recurso a algo todavía más desconocido –los ritos de los misterios eleusinos–. Por lo demás, esta remisión continua al rito quizá se explique por la imposibilidad, que no es específicamente moderna, sino más bien histórica, de distinguir entre mito y rito, lo que no deja de ser el aciago destino de todo mito, a saber, convertirse en rito, en repetición idiota y autónoma de la imagen invertida del mito, en simple mímesis de una caricatura, y todo ello al servicio no tanto del esotérico saber mítico cuanto de la vulgar, vociferante y violenta ignorancia racional de sí y del mundo, que es lo que transforma la intemporal leyenda

mítica en un legendario pasado histórico encargado de proyectar su ley sobre el presente.

En cualquier caso, la verdad histórica del origen de la tragedia como un género dramático particular importa menos que la repercusión estética y filosófica de la *visión trágica* como tal, previa incluso a las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, puesto que el interés de comprender ese origen no se agota en la adquisición de un conocimiento erudito, sino que afecta –al menos para Nietzsche– al conocimiento de las fuentes tanto de todo el arte griego como de la propia filosofía trágica, y quizá de todo arte verdadero y toda filosofía veraz. Se sabe cuál es la tesis de Nietzsche al respecto: la oposición y complementariedad de los instintos básicos del heleno primitivo, reflejados en sus dos dioses fundamentales, Dionisos y Apolo, se refleja a su vez en la *epopteia* eleusina, la «visión» de los misterios de Eleusis, considerando en concreto el mito trágico como un «sueño» apolíneo del coro derivado de la «embriaguez» dionisíaca. En su origen, la tragedia no era drama, sino únicamente coro de sátiros ditirámbicos poseídos por Dionisos y la correspondiente visión apolínea de Dionisos. El coro es el único espectador de su propia visión, y ésta es la única realidad dionisíaca. No hay acción, sólo el *pathos* de una visión y, en resumidas cuentas, una «fiesta del conocimiento» –de ahí la imposibilidad de un acercamiento a la esencia de la tragedia desde planteamientos naturalistas–. El propio Nietzsche lo dice inmejorablemente: «El entusiasta dionisíaco se ve a sí mismo como sátiro, *y como sátiro, ve también al dios*, es decir, ve, en su transformación, una nueva visión fuera de sí, como consumación apolínea de su estado»[41]. Lo que se ve en la tragedia es Dionisos, sólo Dionisos y nada más que Dionisos, pero no como realidad representable sobre el escenario, ni como representación objetiva del sujeto, sino como una visión extrarrepresentativa de la realidad

41. *El nacimiento de la tragedia, op. cit.*, cap. 8, pág. 84.

dionisíaca facilitada por Apolo. El único personaje genuino de la tragedia es Dionisos, la muerte y la resurrección de Dionisos, el sufrimiento de un Dionisos lacerado, despedazado, múltiple, atrapado en la red de la individuación bajo el poder expresivo de Apolo. Cuando, más tarde, aparezcan sobre la escena los héroes trágicos –procedentes de la épica, pero al servicio del mito trágico–, éstos serán otras tantas variedades sobre el tema único de Dionisos, y los espectadores, asumiendo como propia la perspectiva del coro, esto es, *de arriba abajo*, verán en el héroe trágico no tanto una máscara particular cuanto la imagen apolínea, nacida de su propio éxtasis, de algún aspecto particular de Dionisos.

El nacimiento de la tragedia no es sólo una interpretación histórica y filológica de la tragedia, susceptible siempre de ser cuestionada por otras interpretaciones, sino también, sobre todo, el resultado de una vivencia límite del mito trágico y, en consecuencia, una visión del mundo helénico como tal y una visión filosófica sobre la realidad. De ahí la profunda extrañeza que siempre ha despertado este escrito insólito, obra de un filólogo clásico y, a la vez, de un filósofo y un artista trágicos. Como se sabe, el propio Nietzsche se retracta con buen criterio, en el «Ensayo de autocrítica»[42], de algunas características juveniles de este escrito, tales como el estilo, el *Sturm und Drang* y, sobre todo, las esperanzas puestas allí donde nada hay que esperar –todavía hoy motivo principal de descalificación filosófica–, pero también, quizás injustamente, de haber interpretado los datos de la tradición a partir de «vivencias propias prematuras y demasiado verdes», situadas junto al «umbral de lo comunicable», de haber escrito un libro «lleno de innovaciones psicológicas y secretos de artista, con una metafísica de artista en el trasfondo», una obra «independiente, obstinadamente autónoma incluso allí donde parece plegarse a una autoridad y a una veneración propia» –ayer y hoy

42. Cf. *Op. cit.*, págs. 25-37.

motivo tanto de descalificación filológica como de perplejidad filosófica–. «¡Qué lástima que lo que yo tenía entonces que decir no me atreviera a decirlo como poeta!», dice Nietzsche. Algunos artistas, al menos, habrían podido comprender directamente al alegre mensajero sin tener que esperar hasta *Así habló Zaratustra*. Ahora bien, que las vivencias estén, a lo sumo y en el mejor de los casos, en el umbral de lo comunicable, entre el silencio y la palabra, esto no es una objeción, sino una absoluta necesidad. Justamente pertenece a la esencia de la afirmación dionisíaca y de la visión trágica de lo real el ser incomunicables con palabras que no remitan ellas mismas al silencio. Toda la dificultad se reduce, pues, a expresar lo inexpresable del mejor modo posible, esto es, a adquirir un estilo adecuado al conocimiento que se quiere comunicar.

Como el problema único que trata *El nacimiento de la tragedia* es Dionisos y sólo Dionisos, un problema con dos cuernos verdaderamente astifinos y anti-dialécticos, todo lo que se puede decir contra este libro es que no está protegido por el estilo más adecuado y, por lo tanto, que el estilo no revela adecuadamente los conocimientos, dejando desprotegido al lector y provocando la fuga correspondiente. Estos saltan, por así decir, directamente sobre la retina del lector. «Tal vez ahora yo hablaría con más cautela y menos elocuencia acerca de una cuestión psicológica tan difícil como es el origen de la tragedia entre los griegos.» Aun siendo idéntico el conocimiento, esto quiere decir que, a falta de un estilo adecuado por parte del autor, es preciso adivinar por parte del lector. Nietzsche, al reflexionar sobre su obra, no hace sino confirmar la inadecuación entre el ropaje de la forma y la desnudez del contenido: «Lo encuentro mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental, acá y allá azucarado hasta lo femenino, desigual en el *tempo*, sin voluntad de limpieza lógica, muy convencido, y por ello, eximiéndose de dar demostraciones, desconfiando incluso de la *per-*

tinencia de dar demostraciones, como un libro para iniciados, como una 'música' para aquéllos que han sido bautizados en la música, que desde el comienzo de las cosas están ligados por experiencias artísticas comunes y raras, como signo de reconocimiento para quienes sean *in artibus* parientes de sangre, –un libro altanero y entusiasta, que de antemano se cierra al *profanum vulgus* de los 'cultos' más aún que al 'pueblo', pero que [...] tiene que ser también bastante experto en buscar sus compañeros de entusiasmo y en atraerlos hacia nuevos senderos ocultos y hacia nuevas pistas de baile. Aquí hablaba en todo caso –esto se admitió con tanta curiosidad como repulsa– una voz *extraña*, el discípulo de un 'dios desconocido' todavía, que por el momento se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesantez y el desabrimiento dialéctico del alemán, incluso bajo los malos modales del wagneriano; había aquí un espíritu que sentía necesidades nuevas, carentes aún de nombre, una memoria rebosante de preguntas, experiencias, secretos, a cuyo margen estaba escrito el nombre Dioniso como un signo más de interrogación: aquí hablaba –así se dijo la gente con suspicacia– una especie de alma mística y casi menádica, que con esfuerzo y de manera arbitraria, casi indecisa sobre si lo que quería era comunicarse u ocultarse, parecía balbucear en un idioma extraño. Esa 'alma nueva' habría querido *cantar* –¡y no hablar!»[43].

Los detractores de este libro, más aún los «nietzscheanos» que el resto de los metafísicos y moralistas de nuestro *tiempo*, aplauden, y con razón, el abandono de ese *pathos* mistérico y mántico en beneficio de la ilustración decimonónica que, al parecer, tan fructífera ha demostrado ser en el siglo de la ciencia y la ideología, cuando no de la simple técnica y de esa santa simplicidad llamada crítica de los valores, pero a ello habría que decir que ese *pathos* jamás ha sido abandonado por Nietzsche en el seno mismo

43. *Op. cit.*, af. 3, págs. 28-29.

de sus ilustrados libros posteriores, ni siquiera ocultado, sino tan sólo transformado en un estilo propio y casi único de expresar filosóficamente lo inexpresable, esto es, la visión trágica de lo real. Además, con la cantinela del influjo de Schopenhauer y Wagner se elimina de un golpe –junto a las pretensiones filosóficas de Nietzsche– la molesta compañía del filósofo de Francfort y la autoridad de Nietzsche en materia musical, pues sabido es que toda excelencia musical hasta el presente procede directa o indirectamente de Wagner y no, como hubiera querido Nietzsche, de la flauta de Dionisos. Ciertamente hay en los siguientes libros de Nietzsche una conquista cognoscitiva a través del estilo, pero no sin una pérdida proporcional de los frutos que hubiera podido obtener de haber continuado investigando, desde su posición inicial, el mundo de los griegos en general y la compleja relación entre lo dionisíaco y lo apolíneo en particular.

4. Rosset y *La filosofía trágica*

Si la filosofía trágica de Rosset debe por razones históricas su específica nominación a Nietzsche, en tanto que es éste quien inaugura la adjetivación llamándose a sí mismo el primer filósofo trágico al mismo tiempo que se constituye en el inmediato antecedente de Rosset, las razones filosóficas que también contribuyen a determinar esa nominación –que no hacen sino profundizar aún más en las históricas y, en cierto modo, repetir el itinerario original de Nietzsche– obedecen a las propias consideraciones de Rosset sobre la tragedia ática e, incluso, sobre el mito trágico arcaico, en el sentido de que la filosofía trágica y la tragedia, con independencia de sus formas expresivas, tienen algo en común y comparten los mismos presupuestos básicos.

a) De la tragedia a la filosofía

El posible vínculo existente entre la filosofía y la tragedia es, en realidad, lo único que autorizaría a hablar de filosofía trágica, ya que si existe una filosofía trágica, ello es únicamente en virtud de su parentesco –tácito o expreso– con la tragedia. No es preciso, en efecto, al menos para Rosset, que la filosofía hable expresamente de la tragedia o de lo trágico para constituirse en una filosofía trágica, sino únicamente que exprese, a su manera y con sus propios medios, la visión trágica de lo real inherente al mito trágico y a la tragedia –la necesidad del azar o el azar de la necesidad, el mundo y el hombre como artificio, el silencio de lo real y la palabra sobre ese silencio–, pues de lo contrario sólo Nietzsche, siguiendo en esto su propio criterio formal, podría ser considerado filósofo trágico. Sin embargo, es ese parentesco *tácito o* expreso con la tragedia lo que justifica la diversidad formal de las producciones filosóficas que Rosset califica como filosofías trágicas. De ahí que sea perfectamente comprensible que el propio Rosset no presente ninguna teoría particular sobre el origen de la tragedia, ni siquiera un comentario detallado de la tesis nietzscheana al respecto. Parte de lo alcanzado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, sin ninguna voluntad crítica relativa a los datos de la tradición manejados por Nietzsche, pero con la intención de continuar y profundizar todo lo posible en los dos aspectos esenciales de la visión trágica: por un lado, la afirmación de lo real en virtud de la alegría; por otro, el antagonismo entre ese inmoralismo trágico y toda la gama de remedios morales imaginados por los hombres como consecuencia del rechazo de lo real. En cualquier caso, los análisis parciales que Rosset consagra a la tragedia y al mundo de los griegos se circunscriben casi en exclusiva a *La filosofía trágica*, aunque desde luego no falten referencias puntuales en el resto de su producción filosófica, especialmente

sus análisis sobre la noción de «lo dado» –intuición del ser o de lo real– como fuente de la tragedia, en *El mundo y sus remedios*, sobre la noción de destino –dependiente del silencio y del azar–, en *Lógica de lo peor*, o sobre las relaciones entre el destino y el oráculo, en *Lo real y su doble*, siendo también de particular importancia la breve nota que en una de sus últimas obras, *Principios de sabiduría y de locura*, dedica al «milagro griego». Como es habitual en Rosset, la visión general no varía en esencia un ápice a lo largo de su producción filosófica.

Al igual que el joven Nietzsche, y por las mismas razones, aunque en un grado superior, el todavía más joven Rosset de *La filosofía trágica* también muestra abiertamente esa doble vertiente de lo trágico: por un lado, mántica y mística; por otro, expresiva y comunicativa. Así, los problemas de estilo –la expresión y la comunicación– son idénticos a los de *El nacimiento de la tragedia*, aunque agravados en tanto que la tensión existente entre ambos polos es si cabe más acusada, sobre todo en la primera parte de la obra, consagrada a la «definición» de lo trágico y a la descripción de las consecuencias derivadas de la revelación trágica. Por un lado, muy bien podría decirse que Rosset aparece aquí poco menos que como un verdadero «*epopto*», un auténtico «vidente» eleusino transportado por el *pathos* dionisíaco, lo que no facilita precisamente las tareas de «definición» y descripción ulteriores. Por otro lado, tanto en la primera parte como en la segunda, dedicada esta última al análisis de la «blasfemia moral» en tanto que reverso de lo trágico, se observa continuamente una decidida voluntad de claridad expresiva y comunicativa –muy bien reflejada en la estructura general del libro, así como en la formulación de los principios básicos de la filosofía trágica–, aunque sin poder evitar que el estilo entre en colisión muchas veces con lo que se quiere expresar y comunicar. El propio Rosset, treinta años después de la publicación de esta obra, confirma esa inadecuación

entre la forma y el fondo: «De este libro, escrito a la edad de veinte años, y en un estado de sonambulismo y de inconsciencia poco menos que completo, no puedo decir que me gustaría cambiar tal o cual expresión, suprimir tal o cual párrafo, modificar tal o cual juicio mordaz: desde el punto de vista de la escritura, no se salva nada. Esa constatación me es tanto más cruel cuanto que los defectos de escritura que florecen en él –hiperbolismo, vehemencia, excesos verbales, interpelaciones al lector, impudicias mal recubiertas por el recurso estilístico a un 'nosotros' tan insólito como injustificado– son precisamente los que más me repelen en cualquier obra, ya sea filosófica o no»[44]. Sin embargo, la presunción de su escritura no traduce, a juicio de Rosset, una petulancia del pensamiento. «Si la forma es condenable, el fondo se mantiene.»[45] A pesar de los defectos estilísticos inherentes a toda forma de adolescencia y romanticismo –forma que aquí sólo es de índole biológica, pero no filosófica, como acontece indefectiblemente en todos los casos de cínico sentimentalismo–, *La filosofía trágica* desarrolla dos temas que siempre han ocupado el interés de Rosset: la «paradoja de la alegría», que consiste en afrontar lo trágico y admitir sin daño psicológico toda especie de realidad, por indeseable que sea, y la «paradoja de la moral», que consiste en celebrar como valor supremo una virtud exactamente contraria a la alegría, o sea, la triste incapacidad de afrontar lo trágico y de admitir la realidad[46]. No es que *toda* la filosofía de Rosset esté presente en esta obra en estado embrionario, sino que *todo lo que es esencial* en la filosofía de Rosset ya está aquí perfectamente –y milagrosamente– desarrollado.

Desde el inicio mismo de su producción, el interés de Rosset por la tragedia es exclusivamente *filosófico*. No hay, como en el primer Nietzsche, un estímulo histórico y filológico, aunque

44. PT, «Prólogo» a la 2ª ed., pág. VII.
45. PT, *ibíd.*
46. Cf. PT, *ibíd.*

535275

ambos coincidan en la relevancia estética –y muy particularmente musical– de la tragedia como fuente de inspiración filosófica. Así, por servir de modelo para la definición filosófica de lo trágico y para la descripción de las consecuencias filosóficas de la revelación trágica, los análisis que Rosset efectúa de la tragedia responden más a una significación de alcance general –independiente del lugar, del momento, de la forma expresiva y de la esfera de influencia– que restringida a las circunstancias concretas de la tragedia ática del siglo V a.C., esto es, más a una significación filosófica que puramente estética. De hecho, la única aportación particular al respecto en esta obra, que sin duda parte de lo alcanzado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, se limita a profundizar en el concepto de *disonancia musical*, apenas reseñado por su antecesor, y extenderlo, junto a la alegría y el placer experimentados en la tragedia, más allá de su esfera propiamente estética. El valor y la auténtica originalidad de *La filosofía trágica* reside justamente en haber asumido el riesgo de extender los conocimientos que Nietzsche facilitara sobre la tragedia y el mito trágico desde el ámbito estrictamente estético al filosófico y, en consecuencia, en haber hecho explícitos los principios de la filosofía trágica, con más claridad y distinción incluso que el propio Nietzsche, si bien a éste le corresponde el mérito de haber inaugurado esa vía de investigación al resaltar la antítesis entre la sabiduría dionisíaca y el *pathos* moral de Eurípides y Sócrates.

Al igual que hiciera Nietzsche, también Rosset se pregunta por la peculiar *alegría* y el muy particular *placer estético* que se experimentan en el seno de la tragedia y que son inherentes a la radical ambivalencia del mito trágico (afirmación dionisíaca y conocimiento del dolor), dejando a un lado el más que hipotético placer moral que pudiera originarse como consecuencia de haber disuelto dicha ambivalencia o, lo que es idéntico, de haber justificado moralmente la tragedia en virtud de su piadosa catarsis. Por

lo demás, la referencia musical siempre está presente, ya sea para apoyar la alegría y el placer estético de la tragedia, ya sea para rechazar de la tragedia cualquier aspecto racionalista y moralista. «Toda tentativa de explicar o de justificar lo trágico, esfuerzo blasfematorio por excelencia y que suena a mis oídos como el más vil sonido de cloacas que al hombre le sea dado oír, equivale, por tanto, a eliminar lo trágico en su característica esencial: la alegría trágica o, más simplemente, la alegría.»[47] Así, lo primero es constatar que esa alegría y ese placer existen; lo segundo, descubrir el origen y las características particulares de esa alegría y de ese placer, tratando incluso de revelar, en la medida de lo posible, su sentido filosófico último.

b) De la alegría dionisíaca a la estima de sí

Rosset reconoce como un gran hallazgo de Nietzsche, quizá su principal aportación filosófica, el haber descubierto que la alegría debe ser buscada en la disonancia, en el pesimismo trágico, y no en la armonía ni en el optimismo racionalista o moral. «La cima del pensamiento nietzscheano, lo que en él hay de irrefutable, de inadmisible definitivamente por toda dialéctica moral, debe ser buscado en su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, cuyo pensamiento iluminador, su pensamiento dominante, es ese célebre análisis del instinto dionisíaco: esa idea poderosa de lo trágico, del pesimismo, ligados a la robustez, a la fuerza vital, al instinto de vida.»[48] La alegría se constata en el seno mismo de la paradoja trágica, en la tensión existente entre la afirmación dionisíaca y el conocimiento del dolor. ¿Cómo conjugar estos dos aspectos de lo trágico? ¿Cómo conjugar el sentimiento aprobador del hombre trágico con el contenido de su visión? ¿De dónde procede, en

47. PT, 50.
48. PT, 50.

BIBLIOTECA CENTRAL

definitiva, la alegría? Rosset, más preocupado a este respecto por vivir la «fiesta dionisíaca» que por interpretar los datos de la misma –lo que hará en segunda instancia–, tan sólo constata que ese misterio existe, que la alegría surge precisamente del antagonismo entre la experiencia de la visión trágica y el contenido trágico de esa visión. El *pathos* dionisíaco, que desgarra la red de la individuación y, por consiguiente, desmiente la percepción del mundo como ilusión antropomórfica, incluso la muerte, no sólo confirma la horrorosa sabiduría trágica del Sileno, sino que la celebra con alegría indescriptible: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿porqué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto».

A este respecto, para que la fiesta dionisíaca tenga lugar, es necesario la unión de un *silencio* y una *voz*, siendo precisamente el silencio de la afirmación lo que la voz del saber trágico enuncia. «Nuestro silencio es también comunión, no hay más comunión que en el silencio: he ahí lo que no comprenderán jamás los que hablan [...] Sólo se comienza a comprender cuando se deja de hablar, y un único móvil basta para que dejemos de hablar: la revelación trágica.»[49] Es lo trágico lo que lleva al silencio, y el silencio lo que lleva a la comunicación. Si hay un silencio es porque, en la visión trágica, se advierte la inanidad de las palabras que no remiten ellas mismas al silencio. Ahora bien, este silencio requiere el complemento de la voz para hacerse oír. Si hay una voz, justamente la que expresa y comunica el saber trágico del Sileno, es porque con ella se borran todas las palabras que no remiten al silencio mismo. Ya está presente aquí lo que posteriormente, en *Lógica de lo peor*, Rosset habrá de concebir como el único problema de expresión y comunicación de la filosofía trágica, que es

49. PT, 54-55.

lo que define y otorga un sentido muy preciso al proceso creador mismo de la filosofía trágica, esto es, el paso del silencio a la palabra, del saber trágico –común a todos los hombres, pero silenciado por el ruido del divertimento racionalista y moralista– a su expresión y, en definitiva, a la «disponibilidad» de ese saber. Por lo que respecta a la tragedia –y también a la comedia, que no ofrece ningún desmentido en este punto–, esta voz es la que nos dice que el hombre carece de libertad, que el sentido de todos sus pensamientos y de todos sus actos carece de finalidad, que toda su vida no es vivida más que en el interior de un sueño. Aquí reside, para Rosset, la profunda correspondencia entre la alegría y la tragedia, entre la risa y los sufrimientos de la individuación: la *sorpresa* ante el descubrimiento de la ausencia de libertad, sentido o finalidad, por un lado, y la consiguiente *revelación* de una ineluctable necesidad en la naturaleza y un férreo automatismo en la vida humana en tanto que reflejan, aquí y ahora, el absoluto imperio del azar y del artificio. Si la alegría y la risa sólo se manifiestan verdaderamente como tales respecto de la ilusión antropomórfica, ello es porque su fuente es la misma fuente de la que brota el saber trágico[50]. La afirmación dionisíaca y el conocimiento del dolor tienen, pues, idéntico origen.

Una vez constatada la alegría dionisíaca inherente a la visión trágica, Rosset se pregunta si es posible mostrar de algún modo la solidez de esta admirable paradoja enunciada por Nietzsche, a saber, que el optimismo es un síntoma de decadencia –incluyendo, desde luego, ese sombrío optimismo *à rebours* que es el pesimismo metafísico o moral–, y que sólo el pesimismo trágico puede ser considerado como la fuente única de la alegría. «Nietzsche no hace más que afirmarla al apoyarse principalmente en razones estéticas: todas las páginas de *El nacimiento de la tragedia* consagradas a la descripción de esta paradoja estética son magistrales,

50. Cf. PT, 56-57.

y sólo quisiera añadir una palabra [...] Hay un fundamento ético en esta 'paradoja' de lo trágico, y Nietzsche no ha dicho todo en su análisis del instinto dionisíaco.»[51] Si todo sentimiento de debilidad y tristeza conduce a negar el valor de la propia existencia individual, ello quiere decir que toda negación intelectual que posteriormente se profiera sobre el valor general de la vida está fuera de lugar. No es posible valorar la vida, sino al hombre que vive la vida. «Su pregunta es ¿merezco yo la vida?, y no ¿merece la pena vivir la vida?»[52] El planteamiento y la respuesta a la segunda pregunta –¿merece la vida?– conforman el polémico divertimento del optimismo y del pesimismo; la afirmación y la negación a la primera pregunta –¿merezco yo?– reflejan, en cambio, el máximo antagonismo pensable entre el hombre trágico y el suicida, antagonismo al que Rosset recurre en varias ocasiones a lo largo de su obra como signo último de aprobación o de rechazo. Como se sabe, hay un contrasentido en el concepto mismo del suicidio, ya no es posible voluntariamente *se ipsum vita privare*, pues el suicida carece, como el resto de los mortales, del culpable recurso al libre arbitrio, y sólo como *medium* de causas externas, pero nunca jamás *causa sui*, podría ejecutar empíricamente su propio homicidio. Sin embargo, la literalidad de la expresión –ser homicida de sí, matarse a sí mismo– es muy significativa, ya que lo que en realidad se cuestiona bajo la excusa de una desvalorización global de la vida es a sí mismo. «Hace falta una buena dosis de simpleza para pretender explicar el suicidio porque «la vida se ha vuelto insoportable para el hombre» [...] El suicidio es siempre el acto del hombre que se ha vuelto insoportable para sí mismo, del hombre que ya no se estima.»[53] En realidad, el suicida tiene en una gran estima a la vida, o mejor, a la bondad de la vida, o mejor todavía,

51. PT, 70.
52. PT, 72.
53. PT, 72.

a la posible bondad de la vida, ya que sólo de esta hipotética bondad espera la autorización para seguir viviendo. El suicido es, pues, el último gesto de un optimista recalcitrante que, súbita o paulatinamente, cae en desgracia al no poder tolerar el último desmentido que lo trágico le tenía preparado a su capacidad de desilusionarse. El descubrimiento de la falta de sentido y valor inherentes a la vida –un saber trágico que está al alcance de todos y quizá sea el único patrimonio veraz de la humanidad– necesariamente habría de conducir al hombre bien a la estima de sí, ya que no es posible ni valorar la vida ni cuestionar el valor que no tiene, o bien al suicidio, salvo que intervenga *in extremis* esa forma de ceguera voluntaria que es la piadosa y risible ilusión antropomórfica, tanto metafísica como moral, o alguna que otra cioraniana «tentación de vivir» que, por su fuerza vital, aplace la propia inmolación: *wine, women & songs*. Si el hombre trágico, en virtud del contento de sí, es el único capacitado para afirmar la vida en cualquiera de sus manifestaciones –siempre trágicas, esto es, antimetafísicas y extramorales–, ello es precisamente porque es también el único capacitado para negar el valor y el sentido de la vida sin sucumbir a la muerte o sin caer en la ilusión. «No hay relación entre el suicidio y lo trágico, sino una gran relación, una relación necesaria entre lucidez trágica y dinamismo vital; por esta razón aclaro la paradoja con esta otra paradoja complementaria: el amor hacia la vida es la negación de la felicidad en la vida, pues lo contrario del amor hacia la vida (el suicidio) no es otra cosa que la afirmación de la felicidad en la vida, la afirmación anti-trágica por excelencia.»[54]

Así, el entusiasmo, la alegría y la risa, la embriaguez dionisíaca experimentada en las fiestas celebradas en honor al dios orgiástico de la música y del vino, cuyo trasfondo sólo puede ser la revelación trágica, tendría una dimensión «ética», y no sólo estética,

54. PT, 74.

que Rosset llama «estima de sí» –y que muy bien podría llamarse con todas las letras «contento de sí» o «amor propio»–, quizás el único punto de apoyo posible para cualquier ulterior reflexión genealógica sobre los valores. No en vano, tan alejada del narcisismo, ese amor hacia la propia imagen reflejada en el espejo de la ilusión y la locura, esto es, odio hacia sí y amor hacia el doble, como de cualquier otro complejo sadomasoquista más cotidiano con los que el narcisismo mantiene buenas relaciones, tales como el egoísmo, una hinchazón del propio yo a costa del desinflado de los ajenos, o la vanidad, gigantomaquia de la propia vida a costa de la miniaturización de las ajenas, la estima de sí –que carece de toda afectación y todo reclamo hacia el exterior, algo que se tiene o no se tiene, gratuito, una especie de «gracia», regalo de los dioses caído literalmente del cielo, algo que no se puede buscar ni encontrar, pero tampoco perder– podría concebirse también como ese signo distintivo a través del cual el alma aristocrática se reconoce a sí misma como lo que es y sólo mediante el cual podría ser reconocida por un igual, o sea, lo que Nietzsche llama el «respeto de sí»[55], origen psicológico de todos los valores aristocráticos.

c) Del placer estético a la armonía entre el hombre y el mundo

Del mismo modo que la alegría y la risa inherentes a lo trágico sólo se explican por la paradoja trágica, así también el placer estético que se obtiene en la tragedia sólo podrá explicarse por su analogía con la disonancia musical, pues de hecho la tragedia tiene su origen en el espíritu de la música. Sin embargo, lo primero es constatar el placer mismo de la tragedia. ¿Cómo es posible el placer en la tragedia, y no más bien el dolor? Antes de responder a

55. Cf. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, sección 9: «¿Qué es aristocrático?», af. 287, págs. 247-248.

esta pregunta, Rosset comienza por refutar algunas conocidas interpretaciones que sobre el placer de la tragedia han venido ofreciendo los filósofos.

En primer lugar, como no podía ser menos, dedica unas palabras a la célebre tesis de Aristóteles según la cual la emoción trágica se explicaría por la purificación de los sentimientos de piedad y terror originados. «Desde Aristóteles, una interpretación ha deformado y velado sistemáticamente la esencia del placer trágico desde hace decenas de siglos, y sin encontrar seria oposición. Desde Aristóteles, venimos tragando sin rechistar la píldora de la emoción trágica fundada sobre la piedad [...] Era preciso que Aristóteles ignorase totalmente el sentido trágico de los griegos del siglo V para ser capaz de enunciar semejante cuento.»[56] La tesis aristotélica es para Rosset una fórmula absurda que sólo podría explicarse por «una increíble perversión cuyo origen moralista es indudable»[57]. Su éxito se debe justamente al origen moralista de todas las consideraciones que sobre el arte ha hecho la filosofía griega decadente, dando siempre una explicación moral a cualquier fenómeno estético: ante lo trágico, la piedad; ante la épica, el patriotismo militar[58].

También refuta la tesis de Rousseau, contenida en la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, según la cual la propia tesis aristotélica, tergiversada, aunque no desmentida del todo, queda reducida a justificar las modestas proporciones de una piedad y un terror moderados, lo que todavía supone un grado equivalente de egoísmo individual, razón por la cual la tragedia sería moralmente reprobable. «Oigo decir –afirma Rousseau– que la tragedia conduce a la piedad a través del terror; sea. Pero ¿qué es esta piedad? Una emoción pasajera y vana que no dura más que la ilusión que la ha producido, un resto de sentimiento natural sofocado pronto

56. PT, 82.
57. PT, 82.
58. Cf. PT, 84.

por las pasiones, una piedad estéril que se sustenta con algunas lágrimas y jamás ha producido el más mínimo acto de humanidad. Así lloraba Sila con el relato de los males que él mismo había cometido [...] Si, según la observación de Diógenes Laercio, el corazón se conmueve más gustosamente con los males fingidos que con los males verdaderos, si las imitaciones del teatro a veces nos arrancan más lágrimas que lo que lo haría la presencia misma de los objetos imitados, se debe menos a que las emociones sean más débiles y no lleguen a producir dolor que al hecho de ser puras y sin mezcla de inquietud para nosotros mismos.»[59] Si nos conmovemos más fácilmente en el teatro que en la vida, viene a decir Rousseau, ello es debido a que el teatro nos protege de la vida como la sala de espectadores nos protege de los peligros del escenario, pues de lo contrario no habría lugar a la piedad, sino sólo al terror. Frente a la astuta negación socrática y platónica, o a la ingenua aceptación aristotélica, esta prudente aceptación a medias, que asimismo es una negación a medias, implica que la tragedia no sólo puede morir de forma súbita en contacto con la moral, o conservarse momificada y resucitar luego en la moral, sino que también puede vivir a distancia y morir dulcemente.

Más cerca de la verdad, según Rosset, aunque más alejado de ella al no observar precisamente en la tragedia griega ningún placer digno de encomio, sino más bien el dolor derivado de tener que tomar conciencia del lamentable estado de perdición y resignación humanas en que se encuentran respectivamente el héroe y el espectador, se hallaría Schopenhauer. La tragedia escenifica el infortunio gratuito y azaroso al margen de la justicia o del mérito, pero ello no impide, desde luego, que ese infortunio injusto e inmerecido revele, a juicio del filósofo alemán, orientado a este respecto por su propio juicio moral, la esencial indignidad del mundo y, en consecuencia, la ignominiosa culpabilización del

59. Citado por Rosset (PT, 83).

mundo como voluntad, único modo de mantener moralmente inocente al menos la voluntad ascética del hombre. Dos aspectos destacables hay, pues, en la interpretación de Schopenhauer. Por un lado, la tragedia es el más elevado de los géneros poéticos, siendo el placer trágico el de grado más intenso, salvo en el caso de la música. «La influencia de Kant y Schiller es aquí, por tanto, predominante, si se exceptúa la misión salvadora que Schopenhauer atribuye a la tragedia y por la cual se distingue de sus inspiradores [...] El carácter propiamente schopenhaueriano de los análisis de *El mundo...* consagrados a la tragedia es la asimilación de la existencia a un pecado. La tragedia es ciertamente purificación, como enseñaba Aristóteles, porque permite tomar conciencia de un crimen ancestral, de una mancha original: el ejercicio de la vida.»[60] La tragedia, reino del azar y del error, muestra la necesidad de liberarse de la voluntad de vivir, y en ese espectáculo reside todo el placer mesiánico de la tragedia. A este respecto podría decirse que Schopenhauer lleva el idealismo y el romanticismo hasta sus últimas consecuencias, aunque por una vía insospechada. Contrariando a sus contemporáneos, que por lo general conciben la tragedia como ese inmoral reino de la necesidad sobre cuyo fondo resalta el sublime esfuerzo del héroe por preservar inútilmente la libertad humana, Schopenhauer extrema esa modalidad de masoquismo que es el optimismo idealista y romántico hacia su modalidad propiamente pesimista: la anulación de la voluntad. Por otro lado, no debe extrañar la objeción que Schopenhauer dirige a la tragedia griega, en favor de la tragedia de inspiración cristiana (Goethe, Schiller), ya que aquélla no parece conducir al espectador a la renuncia de la voluntad ni a la condena de la vida, sino a la jovial aceptación y, en definitiva, a la gratitud. Ahora bien, esto no quiere decir que la interpretación sea incorrecta, sino tan sólo su valoración. «Lo propio de la tragedia (y en

60. ES, 86.

eso Schopenhauer alcanza la verdad de lo trágico) consiste en hacer aparecer el infortunio independientemente de todo justicia o mérito [...] Lo que hace que Schopenhauer deje escapar la esencia de lo trágico se sitúa a un nivel muy distinto. El desconocimiento schopenhaueriano de lo trágico afecta a la concepción de una culpabilización general del querer (al ser la vida lo que debe ser negado en razón de su horror).»[61]

Dejando a un lado la moral y volviendo a la tragedia, es cierto que la ficción teatral nos acerca a lo trágico más fácilmente –esto es, más inequívocamente– que la propia realidad, pero por motivos antagónicos a los señalados por Rousseau. Todo depende del espectador, que puede ser activo o pasivo, artista o crítico. La fuente de la piedad moral y del terror inmoral, lo mismo que del altruismo y del egoísmo, reside en la idea de *separación* entre el actor y el espectador, entre la ficción teatral y la realidad cotidiana, entre la tragedia ajena y la moral propia. «Su esencia consiste en representarnos una tragedia que *carecería de placer si fuese para nosotros mismos*.»[62] El único modo de acercarse a la comprensión del placer experimentado en el seno de la tragedia pasa por tomar esa idea de separación en un sentido justamente antitético, sustituyendo el placer de la propia conmoción hacia el dolor de los males ajenos por la revelación de «una *dureza universal*, negación misma, por consiguiente, de toda idea de piedad y de altruismo, pero negación también de todo instinto egoísta, es decir, individualista»[63]. La ficción transforma el dolor del héroe en placer del espectador activo y artista porque éste –extasiado por la acción del coro, no hay que olvidarlo– encuentra en el escenario, afirmado necesaria y universalmente, un dolor que hasta ese preciso momento podía creer contingente e individual, ya fuese referido al héroe o a sí mismo. No se trata de ninguna resignación basada

61. ES, 89-90.
62. PT, 84.
63. PT, 85.

en el descubrimiento de que todos los individuos tengan que sufrir a imagen y semejanza del héroe y que todos estén en el mismo barco, esto es, no se trata de ese último consuelo de tontos que supondría poder participar del mal de muchos, sino a la inversa. «Lo trágico individual, que es el de nuestra vida real, es *relativo a nosotros* y no es más que el reflejo de lo trágico universal, que es el del teatro: trágico *absoluto*.»[64] No es la experiencia y verificación de este carácter totalitario de lo trágico lo que constituye el placer estético de la tragedia, aunque sí sea lo que la posibilita. Rosset señala la relación entre norma y excepción, entre generalidad e individualidad, o mejor, la anulación de esos contrastes entre lo trágico «relativo a nosotros» y lo trágico «absoluto», como la fuente del placer estético de la tragedia. Inmoralista por excelencia, el placer trágico descarta toda hipótesis de consolación al anular la excepcionalidad del dolor individual en contraste con una norma general que se mantendría a salvo del dolor. «El mundo es trágico, el mundo es *lo trágico*... O sea, el destino se corresponde con nuestro destino, el valor de éste no era excepcional, sino al contrario 'signo' de la realidad trágica. Somos *trágicos* en un mundo *trágico*: ¿no se percibe qué maravillosa armonía (*accord*) nos llena de alegría? Podemos mirar al mundo con una mirada noble, una mirada de igual a igual... No tenemos por qué despreciarlo, nos sienta bien, está a nuestra altura. ¡*Lo anti-trágico* no era más que un fantasma, un espectro maléfico que la tragedia ha borrado! En realidad descubrimos un mundo con el que podemos entrar en contacto: nos conoce, le conocemos, estamos en armonía (*accord*) con él sobre este punto fundamental: no existe nada, nada –salvo lo trágico–.»[65] Como se verá al hablar de la disonancia, en particular del paradójico «acorde disonante», la fuente del placer y de la alegría experimentados en la tragedia reside en el

64. PT, 86.
65. PT, 89-90.

sorprendente descubrimiento de una especie insólita de armonía, una armonía «de igual a igual» entre el hombre y el mundo. Simbolizada en la armonía tensa del arco y la lira –ciertamente insospechada fuera de la tragedia y del heraclitismo–, nada tiene que ver con la supuesta adecuación filosófica entre el pensamiento y la realidad, ni con la disarmonía entre Dios y la criatura o entre el verdugo y la víctima. *Así, contra el olvido de lo trágico, siempre* estará la tragedia dispuesta a recordar al hombre su posibilidad de «entrar en contacto» con un mundo trágico, esto es, con la tragedia de lo real. En este sentido, Rosset concibe la tragedia como un «depositario», un potencial recordatorio de la alegría trágica, ya que sólo la tragedia puede mostrar que lo trágico relativo al hombre está registrado «en el programa del mundo» y que, por consiguiente, no es de ningún modo un espectáculo «fuera de programa»[66]. Contra el dictamen moral relativo a la excepcionalidad de lo trágico, «el requerimiento humano siempre es posible: en todos los instantes presentes y futuros, siempre tendremos el dossier trágico listo para ser abierto»[67].

d) De la disonancia musical al reconocimiento de lo trágico

¿En qué medida el placer de la tragedia, de ese «dossier trágico», como llama Rosset al depositario de la alegría, puede ser no sólo estéticamente constatado, sino también filosóficamente comprendido? Además de verificar, de hecho, la existencia del placer estético inherente a la tragedia, ¿cabría dar cuenta, filosóficamente hablando, de ese placer? Como se sabe, y Rosset no olvida reseñar, Nietzsche ya expuso al final de *El nacimiento de la tragedia* que el placer estético que se constata en el seno de la tragedia tiene idéntica patria que el placer musical derivado de la disonancia. ¿Cómo lo feo y lo disarmónico, que son el contenido del mito trágico, pueden suscitar un placer estético? Si lo dionisíaco, con su placer originario percibido incluso en el dolor, es la matriz tanto de la música como del mito trágico, ello quiere decir que el placer estético que produce la tragedia tiene idéntico origen que el que se experimenta en la disonancia musical. Únicamente desde esta perspectiva es posible interpretar en sus justos términos la célebre tesis nietzscheana según la cual «sólo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo»[68]. La referencia a la justificación no implica aquí ningún residuo metafísico, racionalista o moral, como se ha dicho en ocasiones[69], sino tan sólo una referencia al placer de la construcción y de la destrucción, ya que incluso lo feo y disarmónico, por no hablar de lo bello y armónico, sólo son «un juego artístico que la voluntad juega consigo misma en la eterna plenitud de su placer»[70], de un modo análogo a cómo el niño de Heráclito juega inocentemente a colocar piedras aquí y allá, y a construir montones de arena, y a darse luego el gusto de destruirlo todo. Así, el efecto trágico puede hacerse comprensible por analogía con el efecto de la disonancia musical, pues si en la tragedia «nosotros queremos mirar y a la vez deseamos ir más allá del mirar», en la disonancia «nosotros queremos oír y a la vez deseamos ir más allá del oír»[71]. La razón de esto reside en que en la tragedia y en la disonancia se reconoce con el máximo placer un fenómeno dionisíaco que inequívocamente revela la

66. Cf. PT, 92.
67. PT, 91.

68. *Op. cit.*, cap. 24, págs. 187-188.
69. Incluso Deleuze interpreta aquí demasiado a la letra el sentido del término «justificación» sin tener en consideración la clara referencia nietzscheana al azar, al juego y al placer, principios estos con los que difícilmente cabría apelar a una *justicia* redentora de la *injusticia* en que estaría sumida la existencia y el mundo. Más cerca de la verdad está Anaximandro. Cf. «El problema de la tragedia» y «La evolución de Nietzsche», en *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1971, págs. 20-25.
70. *El nacimiento de la tragedia, op. cit.*, cap. 24, pág. 188.
71. *Ibíd.*

construcción y destrucción, por juego inocente, de la existencia y del mundo individuales.

Ahora bien, Nietzsche tan sólo apunta aquí la analogía entre el efecto trágico y el efecto de la disonancia, aunque ciertamente la paradoja estética revela una verdad «metafísica» que atañe a lo real. La tarea que a este respecto asume Rosset no es otra que la de extender el concepto de disonancia desde una esfera estrictamente musical a un ámbito más general, que desde luego incluye la esfera humana como tal, y que, a falta de otro apelativo mejor, llama «ética». Desde luego, no se trata de una reducción de lo primero a lo segundo, que es la tarea moral por excelencia cuando se pretende poner música a las ideas, esto es, cantar la letra de los anatemas lanzados contra el mundo, sino de una extensión de lo primero a lo segundo, o mejor aún, de un paralelismo, de una analogía entre ambas esferas. «Nietzsche no se explaya mucho más sobre la paradoja de esta maravillosa disonancia; podría decirse que más que explicar, constata –por lo demás, hay que decir en seguida que lo esencial era reconocerla, y que toda explicación está condenada por adelantado a ser incompleta, incapaz de dar cuenta totalmente del misterio trágico y, en cierto modo, *inferior* al mito.»[72]

¿Qué es la disonancia? A esta pregunta habría que contestar que todo lo que no es consonancia es disonancia. Así, dadas unas normas establecidas de consonancia, todo lo demás es disonancia. Para comprender ambas nociones desde un punto de vista técnico, y no sólo intuitivo, conviene saber que el elemento básico de la armonía es el acorde, cuya forma más simple consiste en una tríada o acorde de tres notas impuestas entre sí por terceras o, lo que es idéntico, de una tercera y una quinta impuestas sobre una nota dada, que se llama indistintamente raíz o tónica. Naturalmente el acorde puede ser más complejo –cuando se duplica con otro acorde una octava más alto, o cuando se invierte al no ser la tónica

72. PT, 65-66.

la nota más baja del acorde, o cuando se agregan notas por encima de la quinta, permitiendo a su vez la duplicación y la inversión–, pero de ello no se deduce necesariamente que se haya abandonado la consonancia. Si bien la consonancia y la disonancia pueden definirse en términos acústicos mediante una fórmula matemática, según el grado mayor o menor de simplicidad de las razones de frecuencia que resulten de las vibraciones de los tonos en los intervalos del acorde, es la sensación subjetiva ante el hecho musical lo que determina tanto la consonancia como la disonancia –distendida, en el primer caso, y «tensa», en el segundo–. Lo que para un oído o para la mayoría de los oídos de una misma época y un mismo lugar es consonante, para otro oído o para la mayor parte de los oídos de otras épocas y lugares podría ser disonante. Así, para los griegos, las cuartas, las quintas y octavas eran armónicamente consonancias, mientras que las terceras y las sextas eran disonancias. A partir del siglo XIII, sin embargo, las terceras y las sextas, junto a las quintas y octavas, pasaron a considerarse consonancias, mientras que la cuarta era la que habría de pasar a ser considerada preferentemente como disonancia. En cualquier caso, estas nociones se encuentran íntimamente relacionadas entre sí, pero no como simple negación dialéctica. Si la consonancia sugiere sensación de estabilidad, la disonancia sugiere la sensación de inestabilidad *a la vez que* implica un claro movimiento hacia la consonancia, lo que los músicos llaman «resolución» de la disonancia. La relatividad de ambas nociones consiste en que el acorde disonante se define exactamente por el grado de consonancia que le falta. No se trata de ningún ardid teleológico inherente a la música, ni tampoco de una descripción musical del trabajo de lo negativo al servicio de lo positivo. Ni la finalidad de la disonancia se reduce a tender a la consonancia, ya que todo su valor reside en sí misma *a la vez que* revela el valor de la consonancia, ni tampoco parece muy probable que la inaudita consonancia absoluta sea lo

que se despliegue en el tiempo musical a través de las sonoras disonancias relativas, pues lo más frecuente es precisamente la consonancia, y no la disonancia, siendo tan sólo la mayor frecuencia en el tiempo musical de una determinada relación entre las notas lo único que podría constituir una norma de consonancia.

La pregunta que se hace Rosset es cómo dar cuenta del placer que se experimenta en la disonancia musical, cómo explicar el hecho de que en la disonancia «nosotros queremos oír y a la vez deseamos ir más allá del oír» y, en definitiva, hacia dónde apunta la disonancia. «¿Cuál es el sentido de la disonancia en música? Pone de relieve el acorde perfecto, y esta verdad musical no es más que el reflejo de una verdad más profunda, una verdad filosófica. Pero la disonancia no sólo pone de relieve el acorde, sino que también es la *revelación* del acorde.»[73] Hay que distinguir entre dos tipos de acordes: el acorde consonante o «fundamental» y el paradójico acorde disonante o «trágico». En el primer caso, la disonancia es necesaria no para conocer el acorde consonante, sino para revelarlo como armonía perdida. «Armonía + Disonancia = Revelación de la armonía perdida.»[74] En el segundo caso, la disonancia no sólo permite conocer el acorde disonante, puesto que lo revela como armonía presente, sino que lo conforma como tal. «Armonía + Disonancia = Acorde trágico.»[75] Una vez introducida la disonancia, Rosset piensa el paso de una armonía a otra, como el paso del dolor al placer, de la tristeza a la alegría, del pasado al presente. El acorde disonante expresa, dentro del máximo placer por la realidad claramente percibida, ese aletazo del anhelo que Nietzsche describe como querer oír y a la vez querer ir más allá del oír. No sólo es placentera, pues, la consonancia, sino también la disonancia en tanto que se constituye como acorde. «La nota extraña a la armonía también me hace gustar el acorde disonante

73. PT, 66.
74. PT, 66.
75. PT, 67.

en tanto que acorde disonante. Todo el misterio trágico está encerrado en esta expresión banal del lenguaje musical.»[76] La paradójica expresión de acorde disonante, y especialmente su relevancia fuera de la esfera musical, sólo es comprensible si se piensa en un *acuerdo del hombre con lo trágico*, una armonía entre ambos, esa aceptación o conformidad que Rosset siempre ha llamado aprobación de lo real con conocimiento de causa. «Para los músicos, *re, fa, la* es la armonía. *Si* bemol es lo trágico. *Re, fa, la, si* bemol es el acorde disonante, es el *hombre*»[77].

Sólo así, merced al reconocimiento de lo trágico, es posible el acuerdo o la armonización del hombre con lo real. La noción de reconocimiento es, sin duda, una de las más relevantes en la filosofía trágica de Rosset. Por el momento baste con indicar que aquí presenta el doble sentido de aceptación y gratitud. Si Rosset, como se verá más adelante, define en este primer libro lo trágico como la revelación de lo irreconciliable, lo irresponsable y lo indispensable, necesariamente el hombre, entendiendo por tal sus posibilidades supremas, quedará definido por el reconocimiento *de* lo trágico (aceptación) y su reconocimiento *en* lo trágico (gratitud)[78]. Lo trágico está o puede estar, por consiguiente, a la altura y a la medida del hombre. Así, lo que en la «fiesta dionisíaca» quedó constatado como alegría trágica puede ahora ser explicitado filosóficamente, al margen del análisis del placer estético experimentado en la tragedia y de la analogía de éste con la disonancia musical, como reconocimiento y, en última instancia, como aceptación y gratitud. De ahí que la extensión de la paradoja trágica desde la esfera estética a la «ética», apenas esbozada a partir no sólo del paralelismo entre la alegría dionisíaca y la estima de sí, sino también de la relevancia filosófica del acorde disonante, no haya hecho sino dar su primer y principal paso.

76. PT, 67.
77. PT, 69.
78. Cf. PT, 69.

e) El antagonismo entre la tragedia y la moral

Esta referencia a la «ética» no debe entenderse en ningún caso como una suerte de normatividad moral, por muy excepcional que sea esa normatividad, pero sí incluye entre sus características básicas precisamente su inmoralismo, o mejor, su total indiferencia respecto de la moral. Por lo demás, éste es también un rasgo típico de la tragedia que Rosset no olvida resaltar. Puede decirse en términos antidialécticos de amo y esclavo: la tragedia no lucha contra la moral, es la moral la que lucha contra la tragedia. Si la tragedia sólo mira hacia sí para constituirse como lo que es, y nunca jamás hacia la moral para orientarse *à rebours* de la moral, ésta –con su característica inversión de la mirada y su mal de ojo– sólo mirará hacia la tragedia para conformarse por reacción a ella, y nunca jamás hacia sí, pues no es nada sin una realidad trágica a la que anatematizar. Para la tragedia, al no tener realidad más que lo trágico, ella es lo primero, mientras que, al ser irreal el hecho moral y mendaz su dicho, el inmoralismo que pudiera deducirse de lo trágico siempre será segundo. Para la moral, que se desconoce a sí misma, pues sólo se conoce por su rechazo de lo trágico, también lo trágico es, de hecho, primero y ella misma segunda, aunque, de derecho, invierta la jerarquía. «Sócrates, se dice, *no iba a la tragedia*. Con ello no sólo permanece fiel al programa moral que había instituido, sino que subraya la esencia misma de su ser: 'anti-trágica'... Antes de ser un 'sabio', un 'moralista', un hombre que 'duda' y que sabe que 'no sabe nada', Sócrates era un hombre que odiaba la tragedia [...] Sócrates ha omitido enseñarnos el origen de sus reflexiones, informarnos acerca del instinto dominante que le incitaba a 'dudar'. ¡Como si la duda sobre los valores y la búsqueda de una nueva jerarquía moral fuese una razón en sí, suficiente para explicar la extraordinaria inversión de los valores a la que nos invita Sócrates! ¡Como

si la moral tuviese en ella misma su propia razón de ser! Así, seamos *incrédulos* cuando vemos a Sócrates, a través de los *Diálogos* de Platón, justificar su desconfianza respecto de la tragedia por razones secundarias, razones morales, razones intelectuales: la tragedia es un reflejo del mundo de las apariencias, no alcanza el ser, deforma el espíritu de los ciudadanos al enseñarles falsas verdades, arruina su valor al representarles los héroes arrastrados por el destino... Ahí tenemos la esencia de la *mentira* moral: dar siempre como causa lo que en realidad no es más que una consecuencia de la inclinación fundamental dictada por un instinto primero [...] Lo que Sócrates guarda para sí cuando explica que hay que renunciar a la tragedia, es que detesta la tragedia [...] Sócrates no asistía a los espectáculos trágicos no porque en ellos se representasen apariencias sin color de ser, como dice alegremente en *La República*, sino porque comprendía que la tragedia significaba la muerte de la moral, ya que la fuente de su moralismo no era otra que la muerte de la tragedia»[79].

El interés de Rosset por la tragedia –y su nacimiento en el espíritu de la música– no reside sólo en considerar que se trata del fenómeno estético más idóneo para poder efectuar el sorprendente descubrimiento de la visión trágica, fuente tanto de la propia tragedia como del saber trágico, sino también, consecuencia de lo anterior, en considerar que su inocente crueldad permite ilustrar por contraste el carácter esencialmente anti-trágico, esto es, doliente y culpabilizador, no sólo de esa mendacidad personificada que lleva por nombre moral, la genuina Circe de los filósofos y el motor primero e inmóvil de todo su filosofar, sino también de esa otra ilusión antropomórfica, aunque esta vez despersonalizada, que los moralistas más escrupulosos han dado en llamar metafísica. Justamente *La filosofía trágica* se ocupa de la cara y la cruz de ese problema: primero lo trágico, luego la moral.

79. PT, 97-98.

Será después, a partir de *El mundo y sus remedios*, cuando el panorama quede completo al incluir también de manera explícita, en la antítesis entre lo trágico y lo anti-trágico, el aspecto filosófico de la negación moral, que no es tanto la causa de la moral –negación o duplicación *in praxi* de lo real– cuanto su más lograda consecuencia especulativa –negación o duplicación «teóricas» de lo real–, o sea, ese puro anatema de lo real que es la metafísica.

5. Definición de la filosofía trágica y principales objeciones

Antes de ofrecer *la* definición canónica de la filosofía trágica atendiendo a su causa, lo que no excluye la variedad descriptiva de todas aquellas empresas que Rosset califica como filosofías trágicas, quizá sea conveniente atender primero a dos objeciones que pudieran presentarse respecto de la pertinencia de llamar «trágica» a esta modalidad de filosofía y que, sin duda, no pueden por menos que afectar a su definición.

La primera objeción es la más seria en tanto que repercute en los contenidos mismos de la paradoja trágica. Puede decirse que, por lo que respecta a la filosofía de Nietzsche, a la suya propia y a la filosofía trágica en general, Rosset presenta dos concepciones aparentemente distintas, si no contradictorias, de lo trágico. Por un lado, lo trágico alude a la alegría, a la afirmación, a la aprobación de lo real; por otro, sugiere la crueldad de lo real, la experiencia y el conocimiento del dolor. Podría pensarse que un elemento de ambigüedad se cierne sobre la obra de Rosset y la descalifica de principio a fin, salvo que la buena voluntad crítica recurra al pensamiento de la ambigüedad por excelencia, cual es la creencia de que un análisis cuidadoso de lo que los profesores de filosofía llaman «evolución del pensamiento» pudiera resolver las

supuestas contradicciones conceptuales de un pensador. A ello se une el hecho de que las dudas suscitadas por esa doble acepción de lo trágico facilita el mencionado análisis darwiniano e historicista, ya que son las dos primeras obras de Rosset, *La filosofía trágica* y *El mundo y sus remedios*, las que parecen decantarse por la primera versión, mientras que a partir de *Lógica de lo peor* es la segunda versión la que parece primar.

Ahora bien, bastaría con distinguir formalmente los dos aspectos fundamentales de lo trágico, su ambivalencia –afirmación dionisíaca y conocimiento del dolor–, para resolver la supuesta contradicción conceptual sin necesidad de aplicar la legislación naturalista de los científicos al pensamiento filosófico, lo que no quiere decir en absoluto que la paradoja inherente a la ambivalencia trágica vaya a desaparecer por ello. *Todo dependerá de la función que desempeñe lo trágico en el momento de expresión filosófica.* Si se quiere mantener implícito e interior a la expresión filosófica, alentando la contradicción dialéctica, lo trágico se identifica sin más con la afirmación dionisíaca de lo real, pues lo dionisíaco conlleva el conocimiento del dolor como su condición de posibilidad. Si, por el contrario, lo que se quiere es resaltar esa relación necesaria y hacerla explícita desde la propia expresión, asegurando así la paradoja trágica, entonces es no sólo lícito, sino incluso obligado, distinguir justamente entre aquellos dos registros de lo trágico: la afirmación dionisíaca o la alegría trágica, por un lado, y el conocimiento del dolor o el saber trágico, por otro. Resta por añadir que lo que garantiza el necesario vínculo entre ambos dominios de lo trágico, constituyéndose en el fundamento mismo de la paradójica ambivalencia trágica, sólo podría ser ese «pesimismo de la fortaleza» de que habla Nietzsche y que no en vano inspira los títulos de algunas obras del propio Rosset, en particular su *Lógica de lo peor*. Sirva lo trágico como apelativo general o como registro particular, sea lo trágico la aprobación de lo

real con conocimiento de causa o el conocimiento de lo peor vinculado a la aprobación, en cualquier caso lo trágico no deja de designar una sola y misma cosa.

La segunda objeción al acierto de la nominación trágica para la filosofía, tal y como la establece Rosset, y que no afecta ya a los contenidos, sino tan sólo al nombre, parece menos seria, pero es igual de relevante, si no más, ya que suele plantearse en primer lugar. Se refiere ésta al criterio elegido para aplicar esta adjetivación a las distintas filosofías, o sea, la decisión de aplicar este calificativo a unas filosofías y no a otras, ya que podría resultar arbitrario y muy poco significativo, cuando no confuso, bautizar precisamente con esa nomenclatura, por ejemplo, a filosofías que no tratan sobre la tragedia y negársela, en cambio, a otras que sí lo hacen. *Todo dependerá de que se acepte o no el criterio elegido.* Por lo que respecta a Rosset, la casuística es la siguiente: a) la terminología trágica se aplica no sólo a la filosofía de Nietzsche, el inventor de la fórmula, sino también a unos pocos pensadores que no mantienen ninguna relación expresa con el mito trágico y la tragedia (algunos presocráticos, sofistas, Epicuro, Lucrecio, Montaigne, Maquiavelo, Gracián, Pascal, Spinoza o Hume); b) no se le aplica a la totalidad de los pensadores restantes, ya se califiquen a sí mismos como filósofos «trágicos» (Kierkegaard, Chestov, Unamuno o Scheler), ya sean pensadores que sí mantienen expresamente alguna relación, favorable o desfavorable, con la tragedia (Aristóteles –de cuya concepción de tragedia parten casi todas las consideraciones habidas hasta el presente–, *les philosophes* del siglo XVIII o la ilustración, el idealismo y el romanticismo alemanes), ya se trate, por último, de la generalidad de los filósofos, en el sentido sociológico o gremial del término.

Desde la perspectiva de Rosset, como se ha visto, lo esencial para que una filosofía pueda ser calificada como trágica es que sea capaz de expresar, con sus propios medios y a su manera, la específica visión trágica de la realidad inherente a la tragedia, esto es, expresar filosóficamente lo que el mito trágico expresa en la tragedia. No es necesario, por consiguiente, un explícito «retorno a los griegos», ya que este retorno puede ser todo menos trágico, como acontece de ordinario en los casos de nostalgia historicista de un fantasma inexistente o, lo que viene a ser idéntico, en los casos de fobia senil hacia el tiempo presente, cualquiera que sea ese tiempo. Más cerca de lo trágico –incluso podría asegurarse que esta actitud es su condición histórica de posibilidad– está quien *no necesita* retornar a los griegos, aunque retorne efectivamente para simples tareas de verificación conceptual o de auxilio terminológico. Así, cuando Rosset afirma en *El mundo y sus remedios* que esa obra, junto a *La filosofía trágica*, constituye una etapa de regreso a los griegos, en particular de «retorno a la tragedia»[80], ello no implica en absoluto una devoción y sumisión hacia los griegos –que es el signo inequívoco de quien no comprende ni comprenderá jamás, del dogmático y del fanático de la filosofía, que sólo necesita un dictado exterior ajustado a su momentánea idiosincrasia para orientar su pensamiento y su vida–, sino más bien una veneración y un reconocimiento –lo que sólo se da *inter pares* en materia de veneración y reconocimiento propios, esto es, de «estima de sí», de «respeto de sí» y, en definitiva, de autonomía y libertad respecto de los griegos.

Independientemente de la concepción trágica o moral que se tenga del mundo helénico, Rosset distingue dos formas típicas de retornar a los griegos: por un lado, la innecesaria, aunque se considere que ese mundo es «ejemplar» para cualquier tiempo presente; y por otro, la de obsesivo y obligado cumplimiento, porque se considera que ese mundo está «perdido» y es «irrepetible» para siempre jamás. En términos históricos, el renacimiento y la época clásica, por un lado, y el idealismo y el romanticismo, por otro,

80. MR, 2.

vienen a representar esta diferente actitud hacia lo que ha dado en llamarse, y no sin razón, el «milagro griego». «La Grecia antigua ha representado en el siglo XIX, para la mayoría de los países europeos, un modelo privilegiado. No solamente un modelo de escritura y de arte, tal como en el que se inspiraban ya los artistas y escritores del Renacimiento o del clasicismo francés [...] Es también mucho más, constituyendo un momento armonioso y único de la historia de la humanidad, un instante de equilibrio perfecto que ningún período de la historia ulterior o por venir podrá suplir nunca. Nada de esto hay, como se sabe, en los siglos XVI y XVII, que ciertamente esperan del modelo griego una ejemplaridad en materia artística, pero no una ejemplaridad en materia de vida privada o social. Muy al contrario, los escritores del XVII, que proclaman su deuda con la Antigüedad clásica, también insisten sin cesar en su independencia y total libertad respecto de esa misma Antigüedad [...] Para resumir aquí el debate con un palabra, diría que de la época clásica a la época romántica el modelo griego ha pasado del estatuto de *ejemplo a seguir* al de *ideal perdido* .»[81] Fuera de la consideración histórica, sin embargo, y descendiendo al caso concreto de los individuos, ambos modelos pueden codearse en un mismo tiempo y lugar. Así, tomando como ejemplo el siglo XIX, Rosset contrapone las figuras de Hölderlin y de Nietzsche no tanto por una comprensión esencialmente distinta del «milagro griego» cuanto por su diferente actitud ante la posibilidad de actualizar dicho milagro. «Es evidente que, por diferentes que sean en el fondo, estas dos apreciaciones del modelo griego tienen a la vista la misma y principal virtud helénica: la adecuación de sí a sí, el reconocimiento lúcido y aprobador de la existencia humana [...] Pero la gran divergencia con respecto a Nietzsche es que esa adecuación es considerada por Hölderlin (y por todo el romanticismo alemán, incluido Hegel) como perteneciente a un pasado efímero

81. PSF, 91-92.

y acabado para siempre. En una de las páginas de *Hiperión* consagrada al elogio de Atenas, Hölderlin afirma que 'el ateniense *era* un hombre'. Ese imperfecto que subrayo recuerda que el hombre está perdido desde entonces, que en lo sucesivo estará desposeído de la adecuación de sí a sí, de su coincidencia consigo mismo. Y eso mismo es lo que repiten a cada paso el romanticismo y el idealismo alemanes: el hombre –y con él toda realidad tangible– ha perdido su lugar y su identidad propias, esto es, su relación exacta con lo que la filosofía alemana llama, con sus mayúsculas de costumbre, el Todo, el Absoluto, la Naturaleza. La realidad presente es incompleta e insatisfactoria: no es más que la sombra o el doble de la realidad real, esa realidad que poseía el griego, pero de la que el romanticismo no percibe ya más que unos ecos demasiados apagados para que pudiera tratar de reconstruir su contenido original.»[82] De ahí el estado de duelo con que el hombre romántico vive su propia vida mortecina. No en vano, en *Empédocles*, y ello a imagen y semejanza de la lógica de su autor, quizá desvelando que el ideal perdido jamás había sido real en otro tiempo, sino siempre un ideal de Hölderlin, el legendario poeta filósofo de Acragas lleva ese ideal, que no es griego ni siciliano, sino romántico y cristiano, hasta sus últimas consecuencias, pues finalmente accede a la realidad real al precio del suicidio en la boca del Etna, mientras que su antecesor, Hiperión, se conforma con seguir viviendo un sueño en el interior de una sombra. «Naturalmente, resulta muy distinto en Nietzsche, para quien la verdad griega no es sólo una verdad de ayer, sino también la mejor y la más segura verdad de hoy y de mañana [...] La gran fuerza griega no consiste de ningún modo, para Nietzsche, en haber situado al hombre en relación con el Todo, con el Absoluto, con la Naturaleza, sino al contrario, en haber asumido su condición efímera e incierta, en haber aceptado una alegría de vivir que no tiene sentido más que

82. PSF, 93-94.

hic et nunc, aquí y ahora. Esta fuerza alegre, que define para Nietzsche, como se sabe, menos un 'racionalismo' griego que una genial locura, que es en lo que consiste precisamente el 'milagro griego', es lo que Nietzsche siempre llamará lo 'dionisíaco'. Dionisíaco opuesto punto por punto al ideal romántico, pues ama lo que éste rehusa y rechaza lo que éste considera sus votos.»[83] La innecesariedad de retornar a los griegos, por consiguiente, aunque se retorne efectivamente para corroborar, en los primogénitos de la filosofía y de la poesía trágicas, las propias razones de vivir y de actuar, incluso de decir, no obstaculiza en absoluto que –en virtud justamente de ese feliz acuerdo no implorado ni porfiado, o mejor, del descubrimiento de esa inesperada consanguinidad– los descendientes puedan heredar su viejo nombre a la vez que lo honran en el tiempo presente. De ahí que lo trágico, al menos desde la perspectiva estudiada, que no es otra que la de Rosset, pueda perfectamente calificar a las filosofías que, como la propia tragedia, se ocupan de aprobar incondicionalmente lo real a pesar de conocer el dolor inherente a la vida de los hombres.

A la hora de definir la filosofía trágica, conviene precisar que ésta no es de ningún modo una filosofía de la tragedia, disciplina esta que formaría parte de la estética y cuyo objeto no sería otro que el de dar cuenta de la severa *Weltanschauung* observada en el conjunto de las tragedias estudiadas. La filosofía trágica tampoco es una racionalización o moralización de la tragedia, ya que incurriría en una contradicción en los términos o, lo que viene a ser idéntico, en una simple falsificación de la tragedia, como acontece inevitablemente en manos del racionalismo y de la moral. Ahora bien, si se pasa de la tragedia al mito trágico representado por aquélla, nada impediría concebir la filosofía trágica, y poder definirla genéticamente, como *la específica filosofía del mito trágico*, como el *lógos* o la 'lógica' del mito trágico –para decirlo con palabras de Heráclito o del propio Rosset–. Respecto del mito trágico, por consiguiente, la filosofía trágica y la tragedia estarían situadas en un mismo plano de igualdad, en el mismo nivel expresivo, sin que ninguna de las dos manifestaciones tuviera ningún privilegio especial sobre la otra, como en principio es preceptivo en toda valoración genérica de la filosofía y del arte. Si el mito trágico puede expresarse con lenguaje filosófico o dramático, configurando una determinada filosofía y un determinado fenómeno estético, ello es porque el origen de la filosofía trágica y de la tragedia necesariamente habrá de ser el mismo: muerte y resurrección de Dionisos, el «canto de los machos cabríos» (*trágoen oedé*, de donde deriva *tragoedía*), los corifeos del ditirambo o, simplemente –como dice Nietzsche al referirse a la tragedia y Rosset al referirse a la filosofía trágica de Nietzsche–, el espíritu de la música.

83. PSF, 96-97.

Capítulo III

GÉNESIS Y CREACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRÁGICA

1. Sobre el concepto de revelación en filosofía

Pertenece a algo tan poco reseñable como es el *temperamento*, el *carácter* y la *experiencia* del filósofo la decisión de mostrar o no la *intuición prefilosófica* de la que parte su filosofía, esto es, la decisión de incluir o no en su posterior metodología el punto de partida real o empírico de esa filosofía, y no sólo el punto de partida formal o racional, el que la *estrategia* y la *táctica* de la metodología elegida haya considerado como el más adecuado a sus *propósitos* de expresión y comunicación. Temperamento, carácter, experiencia, intuición, propósito, estrategia, táctica, etc., constituyen los determinantes prefilosóficos de toda filosofía. En principio no parece que haya ningún motivo para considerar mejor una solución u otra, y tan buena o tan mala puede ser una filosofía callando o confesando sus particulares axiomas prefilosóficos. Por lo que respecta a la filosofía trágica, la decisión de mantener la boca cerrada o de largar abiertamente es tan libre como en el caso de las filosofías no trágicas, o mejor, igual de imprevisible, ya que en ambos casos está determinada por esos mismos condicionantes, incluida la previsión de las reacciones externas. Por lo general, si exceptuamos casos como la *Ética* de Spinoza, pero no otras producciones del holandés errante, tales como el *Tratado de la reforma del entendimiento* o el *Tratado teológico-político*, rara es la obra filosófica –trágica o no– que no apunta tarde o temprano, en el seno de su

propia exposición, a sus condiciones biológicas, fisiológicas y psicológicas de posibilidad. Y aunque no lo hiciera, nada más fácil que rastrearlas y sonsacarlas. Cuando Spinoza defiende un método que comience por una primera idea verdadera dada, cualquiera que ésta sea, y se remonte lo más rápidamente posible a la idea de Dios para iniciar desde ahí el proceso deductivo, no sólo está dejando un espacio al elemento prefilosófico, que será la elección de ese preciso método, sino que tampoco excluye para otros, y ello en virtud del carácter prefilosófico de la propia elección, una elección de método diferente que responda a unos presupuestos diferentes. No está cierto de que su filosofía sea la mejor filosofía posible, sino tan sólo que la suya es verdadera filosofía, como viene a decir el filósofo ateo, con toda la sangre fría de que es capaz, en respuesta a la carta probablemente más incendiaria –y más recomendable– que a un filósofo se le haya enviado jamás[84].

La excelencia de una filosofía no depende, pues, de que se oculten o se manifiesten sus antecedentes prefilosóficos, que sólo podrían afectar a su presentación metodológica, más o menos cerrada o abierta, y no a los contenidos determinados en su forma por aquellos mismos antecedentes, tanto si dan lugar a una filosofía de inspiración trágica como a alguna de las muchas variantes de filosofía moral y metafísica. En efecto, suponiendo la necesidad y el carácter determinante de ese *a priori* que son las condiciones

84. Cf. *Correspondencia*, «De Alberg Brugh al muy docto y agudo filósofo B. d. S. (3 de septiembre de 1675)» y «De Spinoza al muy noble joven Alberg Brugh (sin fecha)», Alianza Editorial, Madrid, 1988, págs. 354-367 y 395-401, respectivamente. Para informarse acerca de los peligrosos odios personales que suscita la siempre impersonal filosofía, en particular cuando se trata de la filosofía trágica, la misiva del que habría de pasar de ser hijo del tesorero general de la Holanda protestante a católico, y ya de católico a franciscano, resulta inapreciable: «Si usted cree en Cristo crucificado, reconozca su pésima herejía, corríjase de la perversión de su naturaleza y reconcíliese con la Iglesia [...] Si usted no cree en Cristo, es más miserable de lo que puedo decir [...] ¿Es que usted, hombrecillo miserable, vil gusano de la tierra, e incluso ceniza, pasto de gusanos, pretende anteponerse, con indecible blasfemia, a la Sabiduría Infinita Encarnada del Padre Eterno? [...] Cuán temerariamente se confía a las opiniones de su cerebro [...] Cuán poca razón

de posibilidad de cualquier filosofía, la decisión de mantenerlas en secreto o de airearlas a los cuatro vientos no depende forzosamente de que antes haya habido una «revelación» filosófica que afectara a los contenidos, esto es, no es signo inapelable de ningún sorprendente descubrimiento de primera mano, como acontece de ordinario en todos los casos en que el discípulo sigue a su maestro, que es el mejor modo de no buscar nada ni de arriesgarse a encontrar nada, ni siquiera a sí mismo, como bien dice el prudente Montaigne en sus *Ensayos*. Sin duda, la intuición prefilosófica –en el sentido genuino del latín *intueri*, que podría traducirse por «contemplar con asombro» o «mirar con atención»– puede dar lugar a la revelación filosófica, pero no necesariamente, como sucede cuando los prejuicios inconscientes se tornan conscientes en forma de juicios o, como gustan decir los intuitivos, cuando se dice conocer algo imperceptible sin recurrir al razonamiento o se dice sentir algo intangible sin poder dar cuenta de ello mediante una verificación. En cualquier caso, el problema de la revelación filosófica afecta única y exclusivamente al contenido filosófico mismo, o mejor aún, a la fuente de los conocimientos filosóficos de primera mano, se revele o no después esa fuente.

tiene usted para reírse de todo el mundo [...] Cuán estúpidamente soberbio y engreído se vuelve usted con el pensamiento de su excelente ingenio y con la admiración de su vanísima, aún más, falsísima e impiísima doctrina [...] Si usted no quiere (cosa que no quiero ni pensar) que Dios o su prójimo se apiaden de usted, compadézcase, al menos, usted mismo de su propia miseria [...] Arrepiéntase, hombre filósofo, reconozca su sabia necedad y su necia sabiduría [...] Por mi parte, le he escrito esta carta con intención auténticamente cristiana: primero para que sepa el amor que le tengo a usted, aunque sea gentil; y después, para rogarle que deje de pervertir también a otros [...] Dios quiere arrancar su alma de la condenación eterna, con tal que usted quiera. No dude usted en obedecer al Señor, que tantas veces le llamó por otros y que le llama una vez más, y quizá la última, por mí [...] No se resista, porque, si usted no atiende por fin la llamada de Dios, se encenderá contra usted la ira del Señor, y corre el peligro de que sea abandonado por su infinita misericordia y se haga víctima de la justicia divina, que todo lo consume en su ira. Que Dios omnipotente lo evite para mayor gloria de su nombre y salvación de su alma y para ejemplo salvífico de muchos desventurados idólatras suyos, que le han de imitar.»

Por lo que respecta a Rosset, como se verá, bien puede decirse que toda su obra depende justamente de la «revelación trágica» y, a la vez, está completamente anestesiada contra el virus de la afectación moral y metafísica tan característica de todos aquellos comediantes de la filosofía que quisieran tener un *oeil de plus* divino para la curación salvífica de la humanidad, pero también contra el patógeno lamento de quienes, como Edipo, desearían cegarse el demoníaco *oeil en trop* con el que el aciago destino les ha castigado. Pero antes de entrar en materia, quizá sea conveniente despejar algunas dudas relativas al concepto mismo de revelación, tanto si afecta al conocimiento de lo real (trágica) como si es afectada por el deseo del doble (religiosa, esto es, moral y metafísica).

Normalmente, la revelación aparece asociada, y ello en el mejor de los casos, a la religión, siendo quizá la exterioridad, la superioridad y, sobre todo, la ininteligibilidad e inefabilidad del Verbo, sus rasgos más característicos. En cualquier caso, aun siendo ininteligible e inefable por su origen exterior y superior, la revelación religiosa sólo afecta, paradójicamente, al conocimiento. En efecto, la palabra de Dios no sólo es exterior al santo varón que escucha en el desierto la aparición de una señal acústica, haciendo a la sazón su propia interioridad las veces de *medium*, sino que además, al caerle esa voz desde lo alto de los inescrutables designios de la sabiduría y voluntad divinas, necesariamente le ha de resultar tan incomprensible como incomunicable, lo que no impide que dicha voz se presente determinada como «conocimiento», esto es, que la ilusión y la locura particulares de quien sufre alucinaciones acústicas se presenten, gracias a la transmutación operada por la alquimia de la fe, como si fueran no una razón cualquiera, sino la Razón misma de Dios alojada en el propio meollo. Por consiguiente, la revelación le corresponde a Dios hacerla y al hombre padecerla. Así se explica que la revelación, una

vez que se ha prestado crédito a la palabra de estos crédulos interlocutores de la divinidad, haya sido interpretada –astutamente por las instituciones religiosas, primero, y torpemente por las filosóficas, después– en el sentido de develar lo velado, de revelar una verdad velada, oculta, no manifiesta, interpretación esta que constituye incluso la propia teología y es el origen remoto de todos y cada uno de los prejuicios filosóficos. Así se explica también la relación necesaria entre teología y metafísica, pudiéndose decir de esta última que se trata de una simple paráfrasis laica de la primera y que, por tanto, tiene muy buenas razones para apoyarse en su madrastra la teología, siquiera *in extremis*, para presentarse a sí misma con cierta coherencia.

Sin duda, el concepto de revelación tiene hoy muy mala prensa filosófica, pero más por impotencia que por honestidad intelectual, todo hay que decirlo. Quizá sea el carácter racionalista y público de la filosofía contemporánea, en la que se aprecia demasiado su origen ilustrado y secularizado, la causa de esa extraordinaria reacción hacia los fantasmas de su propio pasado, pues varios siglos peleando con los prejuicios teológicos interiorizados necesariamente han de mantener muy viva la reminiscencia de los dolores del parto. Es indudable, y así ha llegado a constituirse en un lugar común en los manuales de filosofía (aunque para ello sea preciso dejar a un lado no sólo la larga lista de escritores ateos e inmoralistas de los siglos XVI y XVII, sino también, y especialmente, a un buen número de pensadores de ese período igualmente inclinados hacia la total independencia del pensamiento respecto del dogmatismo religioso y moral, tales como Maquiavelo, Montaigne, Bacon, Hobbes, La Rochefoucauld, Pascal, Spinoza *et alia*, incluyendo los españoles Huarte de San Juan, Francisco Sánchez, Gracián o Saavedra Fajardo –debido más que nada a la escasa influencia real que han ejercido en la historia de la filosofía moderna y contemporánea, con independencia de que ésta

considere en tal o cual caso que se trata de «pensadores menores» o de «grandes filósofos solitarios»–), que con Descartes la filosofía *perennis*, la que sí ejerce influencia real, deja de ser cristiana, lo que no quiere decir en absoluto que a causa de ello tuviese que dejar de ser teológica, sino todo lo contrario, como muy bien confirma abiertamente la filosofía de los siglos XVIII y XIX, con Kant y Hegel a la cabeza. Así, la ilustración, salvo casos como el de Hume y el de algunos materialistas franceses como La Mettrie o Holbach, primero, y el idealismo alemán, salvo Schopenhauer, después, no harán sino sentenciar favorablemente, en distintos grados y con la necesaria variedad tipológica, la definitiva derrota de la filosofía cristiana y el consiguiente triunfo de la filosofía teológica, o mejor, el abandono de la religión revelada como gobernanta de la filosofía y el correspondiente reencuentro con la religión natural como nueva maestra, pues al parecer la filosofía no podría pasarse –a fines teóricos o prácticos– sin el apoyo axiomático o teleológico del buen Dios y, por consiguiente, sin beber en la fuente misma de la que brota la religión *en sí*. Por lo demás, a finales del siglo XIX, lo que se prolongará durante todo el siglo XX, se asiste a un nuevo juego, a la continuación del malabarismo anterior, esto es, a una guerra sin cuartel en el campo de batalla filosófico entre la teología y la moral, que no hace en el fondo sino destilar de la teología natural su esencia religiosa misma: *la* moral, la moral *en sí*, la moral universal y necesaria. Como la religión revelada y la teología natural han caído en el olvido para mayor gloria de la impertérrita e inmaculada moral –que hoy lo mismo que ayer sigue siendo la Circe de los filósofos, por mucho que se jure y perjure diciendo, y con razón, que sus fundamentos ya no son ni religiosos ni teológicos, sino racionalistas y públicos, afirmación esta última que es la nueva mendacidad de nuestro tiempo, destinada a ocupar el lugar de las viejas patrañas de otro tiempo y, como ellas, a ocultar a los propios ojos de la moral su

inmoral procedencia y su genuina función determinante respecto de la fe y la «razón»–, es perfectamente explicable el hecho de que el recuerdo de los ritos religiosos más obtusos y los dogmas teológicos más criminales, que una vez estuvieron mezclados en la sangre de los filósofos junto a la razón y a la voluntad de independencia, sea la causa de su actual resentimiento hacia los términos que, en virtud de las leyes de asociación, aparecen vinculados a los conceptos que tanto les han hecho sufrir, aun cuando esos conceptos no representen en la actualidad ningún peligro ni se les tenga en cuenta para nada a la hora de levantar el actual edificio filosófico.

Así, el mito, lo mistérico, lo místico, la mántica, lo esotérico, la adivinación, lo extático, lo revelado incluso, conceptos todos ellos antitéticos a la objetividad y facticidad con que el optimismo racionalista y utilitario cree divulgar sus conocimientos entre el vulgo, sólo parecen estar al alcance de la filosofía cuando ésta se los representa en forma caricaturesca a la vista de toda esa legión de chiflados, videntes, telépatas, espiritistas, futurólogos, ufólogos, parapsicólogos y demás enfermos morales que hoy pululan por las desquiciadas ciudades de Occidente en busca no tanto de la siempre escurridiza piedra filosofal, como dicen ellos mismos y les toma la palabra a la letra la crédula filosofía, cuanto de un memo divertimento que sea capaz de entretener el alma a los aburridos de la vida o a los desertores de la razón y la experiencia, entreteniéndose a su costa los gestores mismos de la cosa sobrenatural, dado que aquí no hay más piedra filosofal que la de conseguir olvidar el inconveniente de haber nacido. La mala prensa tiene, sin duda, una buena justificación. Pero deber de filósofo crítico es saber –o, como diría Kant, atreverse a saber– discernir entre las cosas, esto es, distinguir una cosa de la otra, que es lo que distingue al sabio del necio, y no dejarse llevar por la intolerancia hacia la existencia de las opiniones contrarias, en este caso sospe-

chosa, pues bien pudiera suceder que la propia filosofía, o mejor, la mayor parte de las empresas filosóficas que han tenido lugar hasta el presente, desde Sócrates, Platón y Aristóteles hasta el día de pasado mañana, no sean a grandes rasgos sino una racionalización y representación, según los deseos particulares de cada filósofo, no tanto del mito en general y del mito trágico en particular cuanto de su doble tragicómico, esto es, su rito, que es el muy ridículo aspecto que necesariamente adquieren aquéllos desde la perspectiva antropomórfica y subjetiva de una *ratio* meramente constructiva, racionalista, científica y utilitaria, pero no desde la perspectiva general del *lógos* como cima expresiva –racional y extrarrepresentativa a un tiempo– del *mythos*.

Que la filosofía sea por lo general, en el mejor de los casos, un ennoblecimiento de la vil caricatura a la que el mito se ha visto reducido desde el momento en que el logos creyó haberse despegado de su par, esto es, una visión racionalista y representativa de los aspectos más pintorescos del mito, y no una expresión racional de lo que el mito expresa, que es en lo que parece cifrarse la sabiduría presocrática, quizá pueda probarlo *a contrario* la existencia misma de algunas filosofías de inspiración claramente cristiana o, peor aún, espiritualista a secas. No sólo quedan todavía reliquias a las que el criticismo poskantiano no ha logrado contaminar un ápice en los dos últimos siglos, sino que cada día que pasa nace un nuevo espantajo filosófico sin el menor escrúpulo crítico que no duda en empeñar honestamente su razón y su experiencia para mejor despeñarlas por el abismo de la ilusión y la locura, en envilecer y desprestigiar con todas sus fuerzas la razón, la experiencia y, si se tercia, la propia filosofía, con el fin de restaurar y sacralizar el mito, o mejor, su doble, o mejor aún, la fuente mágica de la que brotan los prejuicios religiosos, teológicos y morales más absurdos, tanto más indesarraigables y necesarios cuanto más superficiales y gratuitas son sus raíces, pero muy aptos unos y

otros para aprender a maldecir de la realidad, del mundo y de la vida, dando con ello a entender explícitamente lo que la filosofía entiende, por regla general y de manera implícita, bajo el nombre de mito.

Y quizá sea también una prueba, esta vez por reducción al absurdo, la existencia de esa filosofía descaradamente *a contrario* ella misma que es la demencia religiosa y espiritista de aquella tropa de holgazanes del intelecto ya mencionada con anterioridad, pues no hay entre estos locos uno solo que no use constantemente su fuerza lógica para demostrar que su memez está estructurada como una filosofía y que los idiotas contenidos de su grave enajenación moral y, por lo tanto, mental, que se los dicta el buen Dios desde lo alto en forma de marciano o de difunto resucitado, obedecen al requisito de la más exigente racionalidad y universalidad, pudiéndose comprobar la verdad de sus locuras con sólo recurrir a la ciencia más avanzada, siempre que las hipótesis y los modelos teóricos empleados astutamente por estos sabios de la ignorancia voluntaria sean contradictorios con la grosera percepción humana y se esgriman como si sus peliagudos enunciados estuvieran más claros que el lucero del alba, tales como el Big Bang, los agujeros negros, la eterna transformación de la energía, la teoría de los *cuanta* o cualquier otra fórmula científica que se preste a justificar tanto el determinismo como el indeterminismo de sus recurrentes chifladuras. Ni que decir tiene que entre estos angustiosos disparates se llevan la palma la existencia de un Dios peludo y canoso más bueno que el pan, la vida después de la muerte y la omnipotencia del alma liberada del cuerpo para elegir entre el bien y el mal, entre las energías positivas y negativas, entre la magia blanca y la negra, sin olvidar el viaje astral y las regresiones al útero materno, la precognición y la retrocognición, las charlas con el yo interior y la comunicación con el espíritu de los muertos, el avistamiento ovni, el contacto ovni, la adbucción ovni o cualquier

BIBLIOTECA CENTRAL U. A. N. L.

otra majadería metafísica por el estilo: más o menos las mismas *ideas* que el criticismo del gran Kant supo apartar de las operaciones del entendimiento y reservar para la sensibilidad moral (la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad humana), aunque llevando esta vez esa sensibilidad antropomórfica y esa enajenación del entendimiento hasta el extremo mismo de lo psicótico, y todo ello por un exceso de celo.

No es de extrañar, pues, que la filosofía contemporánea, después de tantos esfuerzos empleados en liberarse de los dogmas teológicos, rechace sin contemplaciones la posibilidad de verse emparentada con semejantes compañeros de viaje y denuncie esas familiaridades con el mito, pero no curiosamente la interpretación que del mito hacen sus camaradas, tanto los que se inclinan hacia la interpretación cristiana y espiritualista, como los que se ven arrastrados por la pura insania. La cuestión es, por consiguiente, pasar lo antes posible de ese mito inservible y entorpecedor al logos constructivo e instalarse definitivamente en este último sin pararse a investigar, no tanto su origen mítico y, por definición, «irracional» –que sólo podría ser el caso del *lógos* expresivo–, cuanto su mismo nacimiento en el espíritu de la moral y en el olvido del mito y del logos auténticos.

2. La revelación trágica

a) Su concepto

Si bien el término de «revelación trágica» sólo aparece expresamente en las dos primeras obras de Rosset, ello no impide que su concepto pueda considerarse como uno de los más importantes de la filosofía trágica como tal, incluida la del propio Rosset, ya que de su aprehensión depende la posibilidad misma de experimentar y reconocer, primero, y expresar, después, algunos caracteres de lo real ciertamente relevantes para la filosofía trágica. En su acepción trágica, el concepto de revelación no se inclina en absoluto del lado religioso (exterior, superior y verbal), pero tampoco se transforma en interpretación secular, ya que no pretende divulgar entre el vulgo, debidamente traducido y desacralizado, lo que antes era un conocimiento religioso y esotérico (igualmente exterior, superior y verbal), el cual sólo pecaría, al parecer, de oscurantismo, esto es, de ininteligibilidad e inefabilidad.

La revelación trágica, el momento mismo en que lo real se presenta ante el pensador con el carácter ambivalente de lo trágico, puede silenciarse o no, pero difícilmente cabe pensar una filosofía trágica sin haber experimentado y reconocido, con ocasión de cualquier inesperado acontecimiento, la irrupción de lo que Rosset llama «emergencia» de lo real y que, por definición, resulta siempre sorprendente. Se parte, pues, de un modo particular de «contacto» entre lo real y el pensamiento. La visión trágica, ya sea la que se expresa en la tragedia o en la filosofía, no es otra cosa que la visión *de* lo oculto *en* lo manifiesto –sin resto metafísico alguno–, o sea, una visión de lo manifiesto como *ocasión de visibilidad* de lo oculto –sin añadido de representación alguna–. Es la intuición, horrorosa e irrisoria a un tiempo, de que todo lo que cae, no sólo bajo la perspectiva del sujeto de conocimiento, sino bajo la perspectiva antropomórfica en general, incluyendo las sensaciones, las percepciones, la voluntad, los afectos, los sentimientos y, en definitiva, la moral –instancias subjetivas todas ellas, ya sea en su acepción individual o colectiva–, no puede ser más que pura representación e ilusoria superficie, *pero no sin que esa representación y esa superficie sean a la vez expresión de lo extrarrepresentativo y lo profundo*. Lo invisible se expresa en lo visible, en lo fenoménico, en lo aparente. No hay dos realidades, como tampoco hay dos Dionisos. Dionisos se mira en el espejo y

se ve a sí mismo hecho pedazos, atrapado en la red de la individuación. La imagen múltiple que ofrece el espejo de Dionisos es la imagen visible, representativa, superficial, manifiesta, fenoménica y aparente de lo real, pero sin que ello signifique que el Dionisos lacerado no es el verdadero Dionisos, o que la realidad bajo la perspectiva antropomórfica no es la verdadera realidad, sino tan sólo que en uno y otro caso se privilegia ocasional y formalmente una determinada perspectiva en detrimento de la otra posible. Pero el camino arriba y el camino abajo, como dice Heráclito y repite Rosset en *Lo real*, son uno y el mismo camino. O también, como sugiere Gracián y recuerda Rosset en *La anti-naturaleza*, es lo que parece y parece lo que es.

La revelación trágica, al igual que la revelación religiosa o la interpretación secular, afecta asimismo al conocimiento –conocimiento de algún aspecto de lo real y no conocimiento del doble, dicho sea de paso–, pero sin recurrir a los signos de la exterioridad, de la superioridad y, sobre todo, del Verbo. Que la revelación trágica proceda de un *modo particular* de «contacto» entre lo real y el pensamiento no quiere decir que necesariamente haya de producirse algún tipo de adecuación entre lo real y el pensamiento, entre la exterioridad y la interioridad, la superioridad y la inferioridad, el Verbo de Dios y la escucha del hombre o –lo que viene a ser idéntico en sustancia, aunque más moderno y posmoderno en sus accidentes– entre el sagrado libro del orbe y la capacidad de lectura humana. La muy particular relación entre lo real y el pensamiento implicado en la revelación trágica no procede de ningún contacto metafísico-antropomórfico entre el ser y el pensar merced a la feliz coincidencia racional del ser con el pensar o a la no menos afortunada coincidencia moral del deber ser con el desear, pero tampoco conduce a ningún lamento cínico por no poder armonizar ambos extremos. La relación entre lo real y el pensamiento inherente a la revelación trágica sólo afecta al conocimiento trágico de algún

aspecto de lo real *a la vez* que aniquila los presupuestos interpretativos de todo tipo de conocimiento no trágico, pues es justamente el rechazo de la interpretación moral y metafísica lo que conduce al conocimiento trágico de lo real. Aunque al pensamiento no le sea posible un «contacto» directo con lo real, como tampoco le es posible un «contacto» directo con la muerte, ello no quiere decir que no le sea posible en uno y otro caso, indirectamente al menos, constatar su existencia y actuar en consecuencia. El hombre vive continuamente *en* la inmediatez, y lo sabe, pero al mismo tiempo no quiere saberlo, vive de hecho sin saber cómo vive, y aunque quisiera saberlo, aunque hiciera suyo ese saber, todavía no sabría, no podría saber, *qué* es la inmediatez. A lo sumo, y en el mejor de los casos, todo «contacto» con lo real –pero no con ese doble de lo real que los teólogos, los metafísicos y los naturalistas llaman respectivamente «Dios», «Ser» y «Naturaleza»– está mediatizado por lo trágico, puesto que la experiencia y el reconocimiento de lo trágico, como ya se ha visto, son precisamente las únicas instancias capaces de hacer vibrar en un solo «acorde» la tragedia del mundo y la tragedia del hombre, de «armonizar» en cierto modo lo real y el pensamiento. En este sentido, Rosset considera lo trágico como un «revelador» de lo real. Así, pues, la experiencia y el reconocimiento de lo trágico –no el vínculo entre el Verbo de Dios y la escucha del hombre, vínculo heredado tal cual por el optimismo racionalista de la secularización, aunque transformado luego para sus fines positivos– conlleva la revelación de lo real sin necesidad de pasar por ese doble gesto de prestidigitador consistente en velar y ocultar lo real con la representación para después revelar y mostrar el doble que surge de esa misma representación. Es la visión trágica, no la interpretación moral y metafísica, lo que conduce directamente a la revelación de lo real, primero, y lo que hace posible su expresión filosófica, después. Parece conveniente, por tanto, analizar la experiencia de esa revelación y las repercusiones que se deriven de ella,

puesto que serán éstas las que determinen el contenido de aquella expresión filosófica.

b) Su experiencia

Cuando, en la primera parte de *La filosofía trágica*, Rosset se propone, no ya dar cuenta de lo real –lo que sólo podría hacerse desde algún lugar privilegiado que necesariamente estuviese instalado fuera de lo real y, por definición, fuese irreal él mismo–, sino tan sólo contestar a la pregunta: *¿qué es lo trágico?*, su primer y único empeño no es otro que el de mantenerse a salvo de toda tentación interpretativa, ya que es precisamente en virtud de la interpretación como las asperezas de lo real, primero, y de lo trágico, después, pasan ante el intérprete, que afortunadamente siempre habrá de llegar tarde a lo que dice interpretar, sin dejar la menor huella. «No pretendo proponer aquí una *interpretación* de lo Trágico. Únicamente quiero dar una *descripción* suya, y la sola idea de interpretación compromete toda posibilidad de descripción. Incluso puede afirmarse que el rechazo de toda interpretación es tanto más indispensable a nuestro tema cuanto que constituye el alma misma del sentimiento trágico.»[85] Así, la primera definición que Rosset ofrece de lo trágico, en cierto modo un requisito inicial del que dependerá la ulterior descripción de lo trágico, no puede ser más que «la revelación de un *repentino rechazo radical de toda idea de interpretación*»[86]. Rosset no pretende de ningún modo elaborar una nueva interpretación de lo trágico –suponiendo que alguna vez lo trágico hubiera podido ser interpretado sin suprimir al mismo tiempo su carácter propiamente refractario a toda idea de interpretación–, sino tan sólo describir primero la experiencia y el reconocimiento de lo trágico con ocasión de cualquier banal acontecimiento, constatar el misterio trágico en todos y cada uno de los acontecimientos, esto es, la impenetrabilidad de lo real, o lo que viene a ser idéntico, la parálisis del pensamiento ante lo real, y analizar después la reacción del hombre ante la experiencia y el reconocimiento de lo trágico, las repercusiones de la revelación trágica.

85. PT, 7.
86. PT, 7.

En lugar de dejar pasar lo real y lo trágico para interpretar su huella racional y moral como causalidad o finalidad, como necesidad o libertad, Rosset comienza por el más humilde e inmediato de los análisis, el análisis psicológico de lo trágico inherente a cualquier acontecimiento, desde la muerte hasta la alegría pasando por la más banal de las circunstancias. «La primera verdad que nos enseña el análisis psicológico es que no hay *situaciones* trágicas, que la idea de lo trágico reposa enteramente en una relación entre dos situaciones, que es la representación ulterior del paso de un estado a otro y que, por lo tanto, puede hablarse de *mecanismo trágico*, no de situación trágica.»[87] Lo trágico no es una situación especial susceptible de resaltar sobre un fondo de situaciones no trágicas, pues todo puede concebirse como trágico sin necesidad de que intervenga ninguna circunstancia particularmente agravante. En este sentido, si todo es trágico o puede concebirse como trágico, no habrá ningún estado, ni trágico ni no trágico, pero tampoco un devenir entre distintos estados, ya que el concepto mismo de estado sólo afecta a una representación indiferente al paso del tiempo. Así, pues, lo trágico guarda una estrecha relación no tanto con el paso de un estado a otro cuanto con el paso como tal, particularmente con el paso del tiempo. En cualquier caso, como dice Rosset, «la idea de una situación trágica, si se da a la palabra 'trágica' su sentido más fuerte, me parece una contradicción en los términos»[88]. Lo trágico, que carece justamente de situación, sólo es la

87. PT, 7.
88. PT, 9.

representación actual y tardía de un paso entre dos situaciones pertenecientes ambas al pasado y consideradas en su momento como no trágicas. «Lo trágico no aparece más que cuando nos representamos –después– el mecanismo trágico y no cuando lo vivimos.»[89] Ahora bien, este desplazamiento entre lo real y lo trágico, o mejor, entre el acontecimiento real y su representación trágica –que no debe confundirse con la interpretación moral y racionalista– no implica necesariamente, como sería el caso de la interpretación, que la representación *tardía* sea su única modalidad, aun siendo quizá la más frecuente y cotidiana, pues también cabría señalar no sólo la representación *anticipada*, menos habitual, pero muy recurrente en la tragedia y la comedia, como ilustre modalidad de desplazamiento temporal, sino incluso una tercera forma de representación trágica, esta vez *coincidente* con el acontecimiento real, que anula toda distancia entre lo real y su representación trágica[90].

El análisis psicológico de lo trágico descubre, en cualquier caso, un deterioro del tiempo cronológico, esto es, relaciona el paso del tiempo con el sorprendente descubrimiento de un tiempo paralizado entre el instante o la eternidad, por un lado, y el tiempo cronológico, por otro. «Hay, por consiguiente, dos ideas esenciales y complementarias en el sentimiento trágico: la idea del *movimiento* y la idea de la *inmovilidad* repentinamente fundidas en una sola intuición.»[91] El mecanismo trágico es, pues, un mecanismo fijado que participa de la movilidad del tiempo cronológico *a la vez* que de la inmovilidad del instante o de la eternidad, lo que constituye justamente, en contraposición al tiempo de la costumbre y del hábito, lo que Rosset llama el tiempo trágico. «Lo trágico es, ante todo, la idea de la inmovilidad introducida en la idea del tiempo, esto es, un deterioro de la idea del tiempo: en lugar del

89. PT, 7-8.
90. Sobre estas tres modalidades de representación trágica, véase *Lo real*, «Lo real y su representación», págs. 123-142.
91. PT, 8.

tiempo móvil al que estamos acostumbrados, nos encontramos de repente en el tiempo trágico, un tiempo inmóvil[92].» En el tiempo trágico se da automáticamente una relación entre dos principios incompatibles. Por un lado, el tiempo móvil, o cronológico; por otro, el tiempo inmóvil, o fijado, yuxtapuesto al primero, ocupando su lugar, haciendo las veces del propio tiempo. «En lugar del tiempo 'libre', de la libre sucesión de los instantes, descubrimos un tiempo rígido, necesario: un tiempo 'determinado', en el sentido más fuerte del término.»[93]

Rosset ilustra inmejorablemente el mecanismo trágico del tiempo en sus dos características principales, la inmovilidad y la retroactividad del tiempo, con un acontecimiento notorio: la muerte, o mejor aún, el paso de lo vivo a lo muerto[94]. Como se sabe, para liquidar el horror de la muerte –lo mismo que para liquidar el atractivo de una rosa–, basta con introducir su representación en el tiempo cronológico y considerarla sin más un hecho natural, anestesiando así lo que de trágico y horroroso tiene la muerte –idéntico a lo que de trágico y atractivo tiene la rosa–, que no es tanto la observación de un «estado» de muerte cuanto la presencia ante el «paso» de lo vivo a lo muerto y, en consecuencia, la imposibilidad de distinguir realmente en el tiempo entre lo vivo y lo muerto. Indiscernibilidad en el tiempo entre vivo, moribundo, muerto... Ahora bien, lo trágico de la muerte se presenta como mecanismo, no como situación, pero sólo debido a la retroactividad del tiempo, que pasa de una situación actual (muerto) a una situación pasada (vivo) para quedarse con el paso en detrimento de las dos situaciones (muerto-viviente). En esta ilustración del mecanismo trágico, el ejemplo es la muerte, pero lo esencial es que ese mecanismo mata el tiempo cronológico para vivificar el tiempo trágico.

92. PT, 8.
93. PT, 12.
94. Cf. PT, 8-13.

En definitiva, el tiempo trágico difiere del cronológico por la *inmovilidad* de sus movimientos, esto es, por su rigidez, su fijeza, su automatismo, pero también por su *inversión* temporal del presente al pasado, por desarrollarse en sentido contrario al tiempo cronológico. Y es justamente el contraste con este tiempo cronológico lo que otorga al tiempo trágico su mayor eficacia, como puede observarse en la tragedia griega: tiempo trágico en los personajes, tiempo cronológico fuera del teatro y, por último, indisoluble tensión entre ambos tiempos, yuxtapuestos uno al otro, en el espectador, que es lo que constituye la esencia de la tragedia, su radical ambivalencia. «Tomemos el ejemplo de una tragedia clásica: el tiempo verdadero es el orden cronológico de los acontecimientos de la tragedia, el tiempo trágico es el orden lógico de los acontecimientos trágicos, y este orden es el orden inverso del primero. El caso es particularmente característico en una obra que sigue siendo para mí el tipo, el modelo mismo de la tragedia: *Edipo rey*. Parece que en ella el orden trágico es inverso del orden de la obra [...] Al comienzo estamos en el punto más álgido del desarrollo trágico: la peste que asola todo el país. Toda la marcha de la obra no hace más que ir desde el final al principio: se verán muchas cosas nuevas, pero ya no habrá nada nuevo, no hacemos más que volver lenta y certeramente a un pasado determinado e imposible de cambiar. Al levantar el telón, el drama se ha consumado, ya sólo hay lugar para personajes dramáticos que creen poder actuar sobre el drama, lo que crea precisamente su carácter trágico, su ilusión de futuro, de tiempo, mientras que están en el pasado y en él se hunden cada vez más.»[95] Al principio, sabemos el final; al final, se descubre el principio.

La revelación trágica tiene, sin duda, una significación irracional e inmoralista, o mejor, indiferente al racionalismo y a la

95. PT, 14-15.

moral, ya que todo acontecimiento real, una vez que su sorprendente mecanismo trágico ha sido descubierto y descrito, se resiste absolutamente a toda interpretación racionalista, esto es, se resiste a la moral. «Lo trágico es y siempre será lo *sorprendente por esencia*; toda tentativa de arruinar el misterio tratando de explicarlo constituye para nosotros la más grave de las blasfemias morales –por desgracia, veremos que esta tentativa es la definición misma de lo que generalmente se llama moral–.»[96] La sorpresa de la que habla Rosset no coincide exactamente ni con el «asombro» metafísico del que viene hablando el espiritualismo filosófico desde hace milenios, ni tampoco con el «asombro» naturalista del que habla el mecanicismo, oponiéndose aquí la causalidad y la teleología metafísicas a las naturalistas. La sorpresa de la que habla Rosset no sólo es sorpresa ante el hecho de que haya algo más bien que nada, de que sea el ser y no más bien el no ser, sino también sorpresa ante el hecho de que lo real se presente –para el pensamiento y deseo humanos– bajo los auspicios de lo trágico, esto es, inmerso en la representación de un mecanismo trágico completamente independiente de las exigencias antropomórficas de espacio, tiempo y causalidad, un paso determinado por la más pura indeterminación entre situaciones y momentos sin lugar ni tiempo asignables por la razón a la vez que enteramente inapelable y refractario a toda posibilidad de modificación o acomodación humanas. Lo trágico de un acontecimiento cualquiera reside en su carácter siempre inesperado e injustificable a la vez, careciendo de lugar y tiempo para ser integrado en un marco interpretativo previo junto a unos referentes debidamente justificados. «El acontecimiento irrumpe, por definición *ya está ahí* en todo momento, rebelde desde ese mismo instante a toda tentativa de interpretación, que siempre llega demasiado tarde.»[97]

96. PT, 18-19.
97. MR, 5.

Ahora bien, aunque sea un acontecimiento determinado el que nos sitúe entre la espada y la pared, el que nos obligue a considerar su carácter trágico, esto es, sorprendente, inesperado, gratuito, injustificable e imposible de integrar en un marco interpretativo anterior a su irrupción, la tragedia de la existencia no podría definirse por tal o cual contenido particularmente doloroso, ya que «lo que hay de trágico en el ser es precisamente, tan sólo, su simple cualidad de *ser*»[98]. En este sentido, Rosset no distingue en absoluto entre acontecimientos particulares, con sus contenidos particulares, y la existencia en general, con la suma de esos acontecimientos como su contenido particular. «Se trata de saber si no caemos en una ilusión al separar de ese modo algunos acontecimientos, más o menos contingentes y accidentales, sobre un fondo de ser, o si la existencia misma como tal, bajo todas sus formas –la piedra, el hombre, la pasión–, no es ya un acontecimiento en un sentido más profundo aún que el de todos los 'acontecimientos' que la componen[99]». Lo trágico, no es lo doloroso como tal, sino lo sorprendente, lo gratuito, lo injustificable, lo ininterpretable. *Lo que* hay de trágico en todos y cada uno de los acontecimientos, incluido ese acontecimiento que es la existencia, es no poder establecer una distancia entre el acontecimiento y el hombre: eso es justamente lo doloroso, o lo placentero. Lo trágico, por tanto, no es el dolor o el placer, la tristeza o la alegría, que sólo son consecuencias derivadas de la inevitable experiencia de lo real, a la vez que el origen mismo de la falta de reconocimiento a lo trágico o, por el contrario, de su reconocimiento más agradecido.

Sin duda, el lenguaje común, tan revelador en ocasiones cuando de veras es común y popular, no deja de reflejar esa falta de reconocimiento a lo trágico cuando los especialistas en la materia optan por fijarla, pulirla y darle esplendor para el común uso del rebaño al separar unos acontecimientos «trágicos», «mortales»

98. MR, 5.
99. MR, 5.

y «accidentales» de otros susceptibles de ser integrados en un esquema moral, optimista y racionalista. El acontecimiento trágico es, sin duda, mortal y accidental, pues siempre irrumpe inesperada e injustificadamente arruinando toda previsión optimista y racionalista, lo que es propio de todos los acontecimientos habidos y por haber, esto es, acontecer aniquilando toda previsión humana relativa al espacio, al tiempo y a la causalidad. Sin embargo, lo trágico ha quedado reducido en la actualidad sólo para aludir a la muerte, y a la muerte accidental únicamente –no a la muerte natural o por enfermedad–, al margen de que ese accidente sea o no imputable a causas humanas, esto es, al margen de que se considere que la errática y dantesca muerte accidental es «voluntaria» o «involuntaria». En cualquier caso, nunca habrá nada de inesperado e injustificable para la investigación retroactiva de las compañías de seguros, la policía, los forenses, los jueces, los periodistas y, en consecuencia, tampoco habrá nada verdaderamente trágico y sorprendente para los destinatarios últimos de la información. Si no la culpa humana, al menos sí la responsabilidad mecánica de un loco asesino o de una máquina a la que le falta un tornillo podría ser invocada como causa necesaria de un accidente muy poco accidental: causas humanas o causas mecánicas, fallo humano o fallo mecánico. Incluso, como sucede en los accidentes de aviación, cuando no es posible inferir el origen de esa culpa, de esa responsabilidad catastrófica, de ese fallo humano o mecánico, siempre quedará en última instancia el recurso de preguntar a la caja negra, como si de la sibila de Delfos se tratase, por su providencial secreto, descubriendo así no tanto la revelación de esa verdad sorprendente que es el carácter trágico, mortal y accidental del más banal de los acontecimientos, cuanto la habitual alarma de la tripulación y los pasajeros en todos y cada uno de los casos en que se confirma una causalidad y teleología fallidas respecto de la integridad mecánica, primero, y humana, después.

c) Sus repercusiones

La experiencia de la revelación trágica supone una caída, pero no una caída en el mal –que, como se sabe, es la interpretación sacerdotal del dolor animal interiorizado y de su causa fisiológica en términos de mala conciencia y de pecado, respectivamente–, sino una caída en la sorpresa y en la consiguiente aniquilación de toda suerte de interpretación moral, lo que no deja de ser un buen punto de partida para toda clase de elevación derivada del reconocimiento de la inocencia. La consecuencia de la revelación trágica es un mundo sin interpretación y, por tanto, sin juicios de valor, esto es, sin los prejuicios derivados del deseo de acusar, juzgar, condenar y ejecutar *in effigie* algún aspecto de lo real. Ahora bien, aunque lo trágico no pueda ser interpretado, siendo la caída en la sorpresa tan sólo la repercusión en el hombre de la revelación trágica, sí es posible interrogarse acerca de las consecuencias de esa sorpresa, los efectos que la revelación trágica tiene en el hombre inmerso en dicha sorpresa. «Consideramos lo trágico como un misterio que sólo se puede constatar. Nuestra interrogación recaerá sobre el hombre trágico, sobre el hombre frente a lo trágico, no sobre lo trágico.»[100] Interrogarse sobre lo trágico con la mira puesta en su explicación no es tanto arruinar el misterio trágico cuanto negarse a constatar su existencia, primero, para interrogarse después, con la respuesta ya formada, sobre el modo de escapar a lo trágico, inútil empresa esta que define el esfuerzo de la ilusión moral por sustraerse a su propia hipocresía. Todo lo contrario sucede cuanto se constata lo trágico, primero, y se interroga a continuación sobre los inevitables efectos de lo trágico en el hombre, esto es, sobre el *hombre trágico*.

Rosset especifica tres consecuencias o reacciones del hombre ante la revelación trágica que son a la vez otras tantas etapas en el

100. PT, 18-19.

descubrimiento de la sorpresa inherente a dicha revelación: lo *irreconciliable*, lo *irresponsable* y lo *indispensable*. «Tres nociones concretan la respuesta del hombre a la revelación trágica tal como la hemos definido: la sorpresa por esencia. Tres nociones, es decir, tres revelaciones de hecho. Tres consecuencias necesarias para nuestra representación de los valores que lo trágico ha borrado de repente.»[101] Lo irreconciliable es el sorprendente descubrimiento del carácter infranqueable e irremediable de cualquier tipo de acontecimiento[102]. Lo irresponsable alude al reconocimiento del carácter inocente e inmotivado del acontecimiento[103]. Lo indispensable, por último, no sólo designa la presencia real del acontecimiento en términos de azarosa necesidad, de caprichosa ineluctabilidad, sino también, y sobre todo, el carácter requisitorio y condicionante de la aprehensión trágica como única y verdadera medida de la alegría[104].

Dos características vinculan entre sí estas tres reacciones del hombre ante lo trágico: la *negatividad respecto de la moral*, reflejada en el prefijo negativo de las tres expresiones, y la *alegría trágica*, que es la inspiración de todo el proceso, su origen, su impulso y su resultado final. Si lo trágico, como dice Rosset, es la alianza de las ideas de lo irreconciliable y de lo irresponsable, culminada finalmente por la idea de lo indispensable, *la moral* comienza por negarse a afrontar lo trágico y, en *consecuencia*, a admitir lo indispensable como condición necesaria de la alegría, para terminar en la negación de lo irreconciliable y de lo irresponsable, sustituyéndolos por las ideas de *mejor* y de *mérito* respectivamente. De ahí que las expresiones mismas de «lo irreconciliable», «lo irresponsable» y «lo indispensable», que conforman la reacción del hombre ante la revelación trágica y representan tanto

101. PT, 23.
102. PT, 25-36.
103. PT, 37-47.
104. PT, 49 y ss.

su caída en la sorpresa como la caída de los valores morales anteriores al descubrimiento de lo trágico, conlleven sin más una negación de la moral, una crítica radical de los prejuicios fundamentales de la moral: la posibilidad de un progreso del bien a expensas no tanto de una regresión del mal cuanto de una falta de reconocimiento de lo real, o sea, la necesidad de un deber ser adecuado al libre arbitrio de los hombres en detrimento de la gratuidad de un ser indiferente a las necesidades humanas (lo mejor); la posibilidad de ofrecer una explicación causal que dé cuenta de la arbitrariedad de lo bueno y de lo malo realmente experimentados, del placer y del dolor obtenidos en cualquier acontecimiento (el mérito); y, por último, la posibilidad de institucionalizar ese mal radical que es la incapacidad para aprobar lo real, y la tristeza que ello origina, como la virtud por excelencia, pero no sin culpabilizar al mismo tiempo toda aprobación y toda alegría verdaderas (la tristeza).

3. De la revelación a la expresión de lo revelado

Aunque este punto siempre ha sido, es y será polémico para la filosofía, hasta el extremo de poder decir que no sólo se trata del primer *pólemos* filosófico habido en Occidente, naciendo la filosofía precisamente en ese campo de batalla, sino que refleja además lo que durante milenios ha ido configurando la naturaleza agonista y belicosa de los filósofos en su contacto con el mundo, con los otros filósofos y, sobre todo, consigo mismos, la filosofía no comienza exactamente con el paso del mito al logos, salvo en opinión de la filosofía sistemática, racionalista, optimista y moral, la cual sólo pasa del logos destructivo al constructivo –según la feliz terminología de Colli– con la intención expresa de cerrar las puertas tras de sí y quedarse a vivir de por vida en la nueva casa al

servicio de la ciencia y del utilitarismo. Quizá no sería muy impropio decir que la filosofía comienza y termina más bien en el «paso» mismo entre el mito y el logos, o más profundamente todavía, en el «paso» entre un conocimiento inicial aún no expresado sensiblemente por el mito y su definitiva expresión abstracta por el logos, lo que implica la dependencia, o cuanto menos una relación permanente a través de la memoria, del logos al mito, en primer lugar, y de ambos a su oscura matriz común, en segundo lugar. Su única tarea, reconocida la necesidad de expresión de ese conocimiento, no sería otra que la de «pasar» el mito al logos, hacer que el mito «pase» al logos o, más profundamente todavía, expresar lo inexpresable, representar lo no representable, hablar de lo inefable y, en definitiva, remitir con palabras al silencio. En cualquier caso, la filosofía trágica –y, presumiblemente, la sabiduría presocrática también– tiene como única tarea expresar, representar, hablar o simplemente formular con signos abstractos (*lógos*, «lógica») la visión trágica del acontecimiento real y concreto (formulada después como enigma, problema, aporía o paradoja), visión trágica que, por lo demás, puede expresarse perfectamente de un modo sensible (*mythos*, estética), como ya ocurriera antes de la irrupción de los primeros sabios y filósofos de la Grecia antigua, y seguirá ocurriendo cuando ya no quede el más mínimo vestigio de memoria adivinatoria entre los filósofos de Occidente.

Así, pues, la génesis de la filosofía trágica no se reduce tan sólo a la experiencia de la revelación trágica y a sus repercusiones en el hombre bajo los efectos del sorprendente descubrimiento de lo trágico, sino que se prolonga hasta la necesidad de tener que expresar filosóficamente lo revelado, que será lo que constituya el proceso creador mismo de la filosofía trágica. El paso de la revelación (primera fase) a la expresión filosófica de lo revelado (segunda fase) supone de hecho un paso entre la sorpresa y el

silencio, por un lado, y la expresión filosófica de lo sorprendente y lo silencioso, por otro. Así, mientras la revelación trágica se sitúa de hecho al nivel del hombre, pero no del filósofo ni de la filosofía todavía, sólo la expresión filosófica de esa revelación –tarea por excelencia del filósofo trágico– puede considerarse que se sitúa, por derecho propio, al nivel de la filosofía. Ciertamente, hay una relación, ya vista con antelación al hablar de la sorpresa, entre dos momentos diferentes, dos tiempos muy distintos, pudiéndose incluso decir que el segundo constituye la repetición del primero. El problema reside en el tipo de modelo que rige esa repetición, que nunca podrá ser de identidad, ya que se estaría en presencia de una repetición de lo mismo, de una doble identidad, sino de diferencia, y más concretamente de diferencia relativa o formal. No se trata en absoluto de pasar sin más de la inconsciencia a la consciencia, ni de la ignorancia a la sabiduría, ni tampoco, desde luego, de la locura a la razón, pasos estos que establecen una diferencia, pero sin repetición, una diferencia demasiado «diferente» del punto de partida, demasiado nueva y autónoma, como si la locura, la ignorancia y la inconsciencia fueran simple negatividad o *tabula rasa* sin posibilidad alguna de relación con sus respectivas superaciones repletas de contenido positivo. Así, por ejemplo, lo que define a la locura, al menos desde la perspectiva del propio interesado, no es ni mucho menos la pérdida de la razón –definición hecha por los razonables, que al parecer habitan de manera ininterrumpida la casa de la razón–, sino el sentimiento de esa pérdida desde la propia razón, el contraste que experimenta el recluido en las casas de reposo entre los disparates que piensa, dice y hace, y la mucha o poca razón que aún conserva, no pudiendo haber quizás un solo alienado que lo sea enteramente y durante todo el tiempo, esto es, que sea totalmente y de manera continua otro del que es, su propio doble, y ello en virtud de los resquicios por los que siempre ha de soplar la suficiente lucidez que le

informe de la imperfecta represión que sufre y, por consiguiente, del lamentable estado en que se encuentra. Naturalmente, la filosofía no es cosa de locos, aunque son pocos los filósofos que no han caído alguna vez en la tentación y muchos los que rara vez se libran de ella. Algo diferente es el problema de las posible relaciones entre la filosofía y la *manía*. Si fuese cierta la tesis de Colli, según la cual la filosofía hallaría su génesis en la *manía*, todo el problema –muy bien resuelto con el célebre dogma académico que dice haber pasado del mito al logos por arte de birlibirloque– recaería justamente en el tipo de relación entre aquellos dos tiempos mencionados, el de la revelación y el de la expresión filosófica de lo revelado, o mejor, en el modelo de repetición diferencial del primero por el segundo.

Volviendo a esa relación y a esa repetición diferencial, muy reconocida por los pensadores de la antigüedad (los presocráticos y Platón, especialmente) y muy vergonzosamente ocultada en la actualidad (salvo casos como los de Cioran, Deleuze, Colli o Rosset, por un lado, y la totalidad de los filósofos espiritualistas, por otro), cabría no obstante señalar una diferencia fundamental en la manera de concebirlas que refleja sin duda la particular experiencia de la revelación (trágica o no trágica) y afecta necesariamente a la particular expresión filosófica de esa revelación (anti-metafísica e inmoralista, por un lado, o moralista y metafísica, por otro). El antagonismo puede ilustrarse a la perfección con los casos de Platón, en concreto con los célebres pasajes del *Menón*, del *Fedro* o de la *República* que aluden a su teoría del conocimiento (la reminiscencia, la mántica, la Idea), y del propio Rosset. A pesar de la similitud formal de sus respectivos itinerarios, tanto el sentido de los mismos como la expectativa final son realmente contrarios. Por lo que respecta a la filosofía trágica, no se trata de olvidar y abandonar la ignorancia presente de la Idea para recuperar con la memoria justamente el saber pasado de esa Idea, que estuvo pre-

sente en la primera fase, la fase de la revelación, y que ahora, en la segunda fase, la fase expresiva, está ausente y es preciso recuperar (tesis platónica), sino más bien de abandonar el saber presente de cualquier idea para recuperar la ignorancia de toda idea (tesis de Rosset), esto es, desaprender a pensar ficciones y desacostumbrarse a desear quimeras para dejar que el silencio y el azar, presentes en todo momento, antes y después de la posible revelación trágica, logren expresarse y estar disponibles como saber trágico y acción inmoralista, y no sólo permanezcan, como en efecto suele ser el caso, en estado latente sin llegar a la expresión y a la disponibilidad. Rosset piensa la expresión de ese saber en términos cusianos: una docta ignorancia antes que un ilusorio saber. Si la docta ignorancia es, como dice Rosset, un saber acerca del silencio y del azar, y a fin de cuentas un saber insignificante que no deja con todo de ser un saber, su mayor antagonismo no podrá ser otro que el ilusorio saber acerca de la Idea y la necesidad. «Ignorancia docta, no obstante: en primer lugar, en cuanto que *comprende* su ignorancia (y, en cierta manera, resuelve su angustia al conseguir formularla); luego, en cuanto que trata de medir en lo inconmensurable, aceptando de ese modo la insignificancia de sus medidas, es decir, de un saber parcial, provisional y flotante que igualmente es de carácter antiplatónico. En efecto, Platón rechaza ese saber insignificante, que reivindican los sofistas, y para atenerse al único 'saber verdadero', renuncia a todos los saberes posibles: quizá porque es psicológicamente más difícil conformarse con muy poco que no conformarse con nada, más económico renunciar a todo que renunciar a *casi* todo.»[105] Así, pues, la recuperación de ese saber trágico que es la ignorancia de toda idea metafísica y moral, de cualquier idea susceptible no tanto de representar lo real cuanto de presentar su doble, sólo a través de su expresión logrará recuperarse en verdad como un saber dispo-

105. AN, 77 (82).

nible y utilizable. Dicho en términos platónicos, no se trata de pasar de la ignorancia al saber, sino más bien del saber ideal a su ignorancia. Dicho en términos de Rosset, se trata de pasar del saber trágico silencioso (revelación) al saber trágico disponible o utilizable (expresión de lo revelado).

4. Del silencio a la palabra

Vista la génesis de la filosofía trágica a partir de la revelación trágica, y después de haber precisado el tipo de relación entre la revelación propiamente dicha y su expresión filosófica, ya sólo falta por ver el proceso creador mismo de esa expresión.

Rosset, en *Lógica de lo peor*, distingue entre intencionalidad y contenidos. Por lo que respecta a los contenidos, no se arruinará mucho el enigma si se adelanta que todos ellos se reducen a aludir a la realidad o a algún aspecto emergente de ésta, en primer lugar, y a la crítica del doble, en segundo lugar; o para ser más precisos, al vínculo entre lo real y las ideas de silencio y azar, por un lado, y a la crítica de toda idea relativa a lo real que no se reduzca a esas ideas, por otro. En cuanto a la intencionalidad filosófica, previa a la formulación de los contenidos y, en cierto modo, verdadero motor de todo el proceso creador de la filosofía, cualquiera que ésta sea e independientemente de que se confiese o no esta circunstancia, Rosset establece, ateniéndose ya sólo a su acepción trágica, tanto su naturaleza como su objetivo: qué es la intencionalidad trágica y qué persigue en última instancia.

La naturaleza de la intención terrorista inherente a la lógica de lo peor consiste justamente en lograr expresar «lo peor», hacer que «lo peor» sea formulado. ¿Por qué lo peor? Para contestar a esta pregunta sin caer en las peores sospechas de autolaceración masoquista, sadismo informativo u otra demencia de similar cali-

bre, bastaría con recordar que la expresión «lógica de lo peor» es idéntica a la de «filosofía trágica» y que, por consiguiente, carece de todo parentesco con ese sentimiento contrariado de lo mejor convertido en lógica que es el pesimismo. Así, la primera precaución de Rosset al analizar la naturaleza de la intencionalidad trágica no es otra que la de mantener la total independencia de ésta respecto del pesimismo[106], del sadomasoquismo[107] y, de manera general, de la paranoia[108], de cuyo tema dependen aquéllos como sendas variaciones. A falta de un verdadero placer obtenido directamente en la realidad, que bien podría contentarse con huir del dolor sin buscar placer indirecto alguno en la ilusión y locura humanas, como es preceptivo en el principio de la realidad, al principio del placer inherente a la lógica paranoica sólo le resta ir de mal en peor hasta la placentera afirmación de una instancia cierta y segura, en este caso el sufrimiento, que mantenga ocupada el alma y saciada la capacidad de gozo, pues sabido es que basta una explicación al dolor, por absurda que sea, para que comience a teñirse con los colores del placer. La lógica de lo peor, por el contrario, va de la imposibilidad de afirmar cualquier referencia cierta y segura (lo peor) hasta la expresión de ese pensamiento (su lógica), lo que no deja con todo de abrir las puertas a lo mejor (aprobación de lo real). Lo peor para el paranoico es que el sufrimiento sea gratuito, inmotivado y, en cierto modo, no sea verdadero sufrimiento, sufrimiento necesario y determinado. «Al paranoico –como al masoquista, al sádico, al pesimista, que derivan de él– lo que le importa no es que el sufrimiento sea intolerable, sino que el sufrimiento 'sea'. Crisol común a la paranoia, al masoquismo, al sadismo y a todas las formas de experiencia psicológica de la desdicha: la afirmación no de que la desdicha es intolerable, sino en primer lugar de que la desdicha *es*. Ese es precisamente el

106. Cf. LP, 15-19 (16-21).
107. Cf. LP, 19-20 (21-23).
108. Cf. LP, 20-23 (23-26).

punto que ignora el pensamiento trágico y sobre el cual se apoya la experiencia de la desdicha para constituirse en 'pensamiento', en 'sistema', en 'lógica'. La gran desdicha del paranoico sería considerar que la desdicha 'no es': lo que implicaría la imposibilidad de hablar de ella, de convertirse en su lógico. En otras palabras: el beneficio de la afirmación de la desdicha –ya sea para gozarla (masoquismo), para infligirla a los otros (sadismo) o para quejarse de ella (paranoia)– no radica en la representación de una desdicha accidental y evitable, sino en la asignación de un punto de existencia sobre el cual el pensamiento podrá *descansar* para construir sus representaciones.»[109] En caso de duda, vale más afirmar la desdicha que no afirmar nada o seguir dudando. De ahí las empresas prácticas del delirio paranoico, que no consisten tanto en buscar y encontrar motivos reales de sufrimiento cuanto en generar sufrimiento donde no lo hay, único modo de generalizar la existencia del sufrimiento y, por consiguiente, al demostrar la excelencia lógica de la propia razón, poder gozar abiertamente de su demencia.

El análisis de la naturaleza de la intencionalidad trágica puede e, incluso, debe despejar las dudas relativas a una hipotética familiaridad con toda suerte de lógica paranoica, sentimientos contrariados y reactivos placeres *à rebours*, pero lo esencial es que muestre el proceso creador del saber trágico. «En el origen de la filosofía trágica, como de toda filosofía, hay un deseo –algo en el filósofo 'que quiere' lo trágico, como diría Nietzsche–. El examen de esta 'voluntad trágica' inherente a la intención terrorista precederá necesariamente a la exposición de la propia filosofía trágica. En ciertos aspectos, y por razones suficientemente analizadas por Nietzsche, es más rica en enseñanzas que las perspectivas teóricas a las que conduce.»[110] Se trata de constatar en el origen del saber trágico una intención de orden «psicoanalítico» o «catártico»: el

109. LP, 20-21 (23).
110. LP, 14-15 (16).

deseo de hacer pasar lo trágico no tanto de la inconsciencia a la conciencia cuanto *del silencio a la palabra*. Hay una gran diferencia, en efecto, entre el silencio y el inconsciente, por un lado, y la palabra y la conciencia, por otro, lo cual no es obstáculo para que persevere intacto el prejuicio filosófico más obtuso derivado de la rápida asimilación entre el silencio y el inconsciente, por un lado, y la palabra y la conciencia, por otro, dictaminando lo que *sabe* o *no sabe* el hombre y, por consiguiente, promoviendo campañas ideológicas en dirección a lo que el hombre *debe saber*. Contra la infatigable e inútil pretensión de los intelectuales de buena voluntad, que como todo el mundo sabe a la perfección consiste en querer concienciar a una humanidad todavía insuficientemente concienciada, o contra el minimalismo doctrinal de las filosofías de la lengua y del texto, cuyo escrupuloso dogmatismo, ya sea por miedo a lo real o por simple impotencia expresiva, se complace en reducir el pensar al lenguaje y al texto, bien puede decirse que silenciar no significa de ningún modo no saber, así como hablar no significa necesariamente saber. Por regla general, sucede todo lo contrario. De nada parece haber servido que Freud advirtiera contra la reducción del psiquismo humano a la conciencia operada por el conciencialismo de la filosofía de su tiempo. «La asimilación apresurada entre el silencio y el inconsciente es, como ya saben algunos psicoanalistas, un contrasentido bastante extendido en la filosofía contemporánea, particularmente en su interpretación del psicoanálisis, así como de toda filosofía de tipo genealógico [...] Lo que el terrorismo filosófico tiene en perspectiva no es tanto el acceso a la conciencia cuanto el acceso a la palabra: en este sentido, tiene y siempre ha tenido –mucho antes de que naciera Freud– un carácter 'psicoanalítico'.»[111] Empédocles curaba ya a través de la palabra, y la medicina filosófica en manos de los sofistas, primero, y los epicúreos, después, alcanza cotas estimables sin necesidad de

111. LP, 24 (28).

pasar por la institucionalización de ese preciso saber. No en vano, para pensadores como Gorgias o Epicuro, la filosofía y la medicina son igualmente superfluas si la combinación de sus respectivos venenos no logran curar los males del alma y los males del cuerpo, midiendo el valor de ambas técnicas curativas por el mismo rasero. Rosset, en concreto, alude al sofista Antifonte y al epicúreo Lucrecio como precursores, en tanto que filósofos trágicos, de un postulado esencial del psicoanálisis freudiano que, sin embargo, puede expresarse de muchas maneras y con otros términos: la distancia entre lo pensado y lo hablado. «El pensador o el escritor trágico estiman, en efecto, que la conciencia humana está, de un modo general, *suficientemente informada*; lo que les falta a los hombres –y cuya ausencia les supone un incremento evitable de desdicha– es, sobre todo, la *palabra*. Como en Lucrecio: el azar del mundo, la muerte, la vanidad del amor son ya *conocidos* por los hombres, pero no son *hablados* [...] Lo propio de la 'cura' trágica propuesta por Lucrecio y por todos los filósofos terroristas consiste en devolver a los hombres el uso de la palabra –al igual que en la cura psicoanalítica, y por las mismas razones fundamentales–. Una antigua tradición atribuye a Antifonte el Sofista, además de su arte como intérprete de los sueños, que bastaría ya para remitirla a la consideración psicoanalítica, el arte de curar los males psíquicos del hombre mediante su simple *expresión* [...] Antifonte había descubierto, pues, al igual que Lucrecio, el postulado básico que es el fundamento común al psicoanálisis y a la filosofía trágica: *que lo trágico hablado es preferible a lo trágico silencioso*.»[112]

Este postulado de la filosofía trágica define bastante bien la naturaleza de la intención terrorista de la que habla Rosset. No se trata únicamente de pasar del silencio a la palabra, sino de afirmar también que lo trágico hablado es preferible, llegado el caso, a lo

112. LP, 24-25 (28-29).

trágico silencioso. Todo juicio de valor se circunscribe aquí a considerar que, en caso de enfermedad trágica, esto es, en caso de insuficiente represión moral de lo trágico, que es «lo mejor» que al hombre puede acontecerle, es preferible que lo trágico silencioso –presumiblemente dispuesto ahora a dar un paso en dirección a la palabra, la salud y la inocencia– se abra camino hacia lo trágico hablado en virtud de la propia capacidad de hablar, escribir, formular o, simplemente, expresar lo trágico. «Si hay, en el pensador trágico, un solo 'juicio de valor', es éste: considerar que, cuando se presente la ocasión, es recomendable hacer que lo trágico hable. Por eso todo filósofo trágico se ve conducido a componer una 'lógica de lo peor': en la medida en que estima que lo trágico (lo *peor*) es ante todo lo que deber ser hablado (*légein*, hablar, de ahí *lógica*).»[113] En este sentido, la diferencia no está entre el inconsciente y la conciencia, ni mucho menos aún entre la ignorancia y el saber, sino entre un saber silencioso del que no se puede disponer y la disponibilidad del saber hablado, o sea, entre un saber inútil y un saber útil, lo que no quiere decir que sea utilitario, positivo o científico, sino todo lo contrario. Que lo trágico hable no cambia nada respecto de lo trágico, esto es, no transforma ni el mundo ni la sociedad, aunque algún individuo aislado, justamente aquél que acierte a poner letra a la música de lo trágico, sí pueda experimentar ciertos cambios. Se trata, pues, de un problema de *disponibilidad*, de disponibilidad de lo viejo, no de adquisición de lo nuevo. «La gran distinción no está entre saber consciente e inconsciente, sino entre saber utilizable y no utilizable [...] Volver lo trágico disponible, para el filósofo trágico, no es darle la conciencia, sino la palabra.»[114]

113. LP, 25 (29).
114. LP, 26-27 (30-31).

5. Formulación de la «apuesta trágica»

Falta determinar por qué esta disponibilidad del saber trágico, en la que se resume la cura trágica, es preferible a la indisposición del saber trágico y, en esa media, a la enfermedad moral. O dicho en otras palabras: ¿por qué –para el filósofo trágico, al menos– es preferible el saber trágico a la ilusión moral, la inocencia a la culpabilización, la gran salud de la que habla Nietzsche a la pequeña enfermedad que se genera en todos y cada uno de los rebaños habidos y por haber, sobre todo en aquéllos en los que su pastor, a falta ya de sacerdotes y teólogos, no es otro que el filósofo o el intelectual de nuestro tiempo, auténticos herederos directos de la moral de aquéllos? Ciertamente, la filosofía trágica –y en esto demuestra ser aristocrática y, *a la vez*, popular– no trabaja para el común de los mortales, sino para lo que de común hay en todos los mortales, y no de un modo generalizado, sino cuando alguno de ellos solicita expresamente para sí los servicios prestados: de uno en uno, teniendo necesidad de ello y pagando con valor y veracidad esos servicios, pero nunca *jamás a todos a la vez*, sin tener ninguna necesidad y sin pagar nada a cambio. La humanidad no precisa en absoluto saber trágico, pues lo tiene sobradamente desde la cuna a la sepultura, sino más bien ilusión moral para poder silenciar lo mejor posible ese saber tan inevitable como insoportable. De ahí el éxito superficial de las campañas ideológicas, pero de ahí también su profundo fracaso más que probado –por no hablar ahora de las montañas de muertos con las que periódicamente se paga tributo a las bellas almas– cuando la continua represión de lo trágico, imposible de mantener de manera ininterrumpida, se interrumpe en efecto por cualquier circunstancia. «Si el hombre común ignorase lo trágico –si se pudiese razonablemente sacar en conclusión su ignorancia en virtud del silencio en que se mantiene sobre este tema–, la más absurda de

las empresas consistiría, para el pensador trágico, en imponerle un conocimiento con el que no tiene que ver. El terrorismo trágico consiste en volver expresable un conocimiento ya poseído, y no en imponer un saber del que podría estar dispensado el que debe sufrirlo: como esos médicos que se creen obligados a revelar a sus enfermos el carácter fatal de su enfermedad por haber leído en algunos manuales de filosofía que, en cualquier caso, el conocimiento es preferible a la ignorancia.»[115] Si bien puede decirse que el hombre común no ignora lo trágico, ello no impide que el filósofo y el intelectual sean quienes más y mejor se acercan a ese ideal, pues no en vano todo su esfuerzo milenario se encamina, generalmente y en lo esencial, hacia esa meta.

Es cierto que, en ocasiones, aparecen desertores de la filosofía que se avergüenzan de sus jefes de fila y, por simple reacción animal, dicen reivindicar para sí un saber «trágico» –que, lógicamente, consistirá en llevar la contraria al saber institucionalizado de su propio tiempo y lugar–, pero no sin antes levantar un ídolo a partir de su propia estampa. Ahora bien, más cierto es todavía que estos casos –perfectamente actualizados en su tiempo y lugar, consentidos y promovidos incluso, hasta el punto de poder decir que ya forman verdadera legión– representan, y por partida doble además, un alejamiento del saber trágico antes inimaginable, una pérdida del sentido trágico casi total y definitivo. El saber trágico no es, desde luego, patrimonio exclusivo de la pequeña elite de brillantes intelectuales reactivos y marginales. «Opinión superficial, y asimismo popular, de lo que 'sabe' y lo que 'no sabe' el pueblo. En este punto, la situación es precisamente la contraria: el saber trágico es el patrimonio de toda la humanidad, con la sola excepción de algunos intelectuales particularmente brillantes [...] La opinión popular sobre el mundo, por lo general, está centrada en ideas de desorden, de azar, de un absurdo, inherente a cual-

115. LP, 27-28 (32).

quier existencia, que la expresión 'es la vida' resume en todas las lenguas y en todas las épocas; en cambio, la idea de que el mundo está sometido a alguna 'razón' u orden sólo es el patrimonio de un pequeño número de hombres, filósofos, sabios, teólogos, cuya ceguera no consiste en creerse autorizados a afirmar un orden, sino más bien en pensar que esta afirmación tiene una profunda influencia en las opiniones del 'pueblo'.»[116] El saber trágico silencioso, común a todos los hombres, incluso a los sacerdotes y teólogos, por no hablar de los metafísicos y moralistas, o de los intelectuales de vanguardia, aunque en menor grado, puede permanecer silencioso y, en esa medida, las ideas y las ideologías podrán jugar un papel importante, pero no en la formación de la imbecilidad humana, ya que ideas e ideologías sólo afectarán a los más aptos, sino en la formación del escepticismo humano, pues el saber trágico siempre se impondrá a la larga a la ilusión moral. A este respecto, la filosofía trágica no se agota en el llamado escepticismo ni tampoco parece que se reduzca a ningún socratismo gnoseológico, precisando ambos del elemento inicial de una idea o ideología a la que oponerse. El saber trágico no es saber que *no* se sabe nada y que, por consiguiente, lo sabio es callarse, sino más bien saber que lo que se sabe es *nada* y que, por consiguiente, lo sabio se reduce a poder decir esa *nada* con palabras. No la «nada» de la que hablan los teólogos, los metafísicos y los angustiados, mera referencia negativa de esa otra «nada» positiva que es Dios, el Ser o el gusto por la inmortalidad, sino tan sólo la realidad, el ser o la existencia en tanto que *no* guardan ninguna relación con la medida del pensamiento y del deseo humanos, o mejor aún, en tanto que el pensamiento y el deseo humanos *no* pueden ofrecer una imagen positiva de la positividad por excelencia, a saber, la realidad, el ser o la existencia.

116. LP, 29 (33-34).

Volviendo a la cuestión de la preferencia del saber trágico hablado respecto del saber trágico silencioso, a la cuestión de la conveniencia de la disponibilidad de ese saber, cabría preguntarse, como hace Rosset, por el *beneficio* de esa lógica de lo peor consistente en hacer que el saber trágico silencioso pase a ser saber trágico hablado. «¿Por qué hacer hablar a lo trágico? Si el contenido trágico, que el pensamiento trágico no hace sino exhumar en palabras, ya es conocido por todos, ¿qué interés tiene el abrirle paso a un discurso cualquiera? ¿Qué *beneficio*?»[117] ¿Qué objetivo persigue, en última instancia, la intencionalidad trágica? Y también, ¿cómo lo logra?, ¿qué recurso pone en juego el pensador trágico para alcanzar su objetivo?

Respecto de la primera pregunta, todo parece indicar que, si en efecto hay un beneficio de lo peor –patrocinado por lo que Rosset denomina acertadamente «piedad mortífera», presente en todos los escritos de inspiración trágica–, ese beneficio ha de pasar necesariamente por la experiencia y el reconocimiento de todos los perjuicios. En vez de calmar los males, como de buena gana admitirían las filosofías no trágicas, la piedad mortífera ejercida por la filosofía trágica, por el contrario, no tiene otra misión que la de exacerbarlos hasta el límite. En este sentido, la filosofía trágica es una especie de farmacia, un arte en la preparación y en la administración de los venenos, consistente en verter en la mente del paciente un veneno más violento que los males que le afligen. Ni que decir tiene que todo mal es, en este caso, consecuencia de una incipiente desilusión metafísica y moral, y que es precisamente la total y definitiva desilusión metafísica y moral lo que pretende la medicación trágica. La cura trágica es, por consiguiente, el beneficio de lo peor.

Sin embargo, para responder plenamente a la pregunta: *¿qué* beneficio se obtiene?, *¿qué cura* se logra?, conviene tener bien presente que la principal idea resultante de hacer pasar el saber trágico del silencio a la palabra no es otra que la idea de *azar*. Anti-idea por excelencia, ya que es la única idea que podría aludir con palabras al silencio de lo real, la idea de azar evacua completamente no tanto la idea de necesidad, pues la necesidad bien pudiera pensarse como un caso particular del azar o como el efecto del azar aquí y ahora, cuanto la idea metafísica y moral de libertad. Así, al referirse Rosset a un acontecimiento cualquiera, ya sea humano o natural, pero en ambos casos igual de artificial e incapaz por sí mismo de constituir la más mínima modificación del azar en el que se inserta, lógicamente lo hace en términos de *azar añadido al azar*, como si lloviera en el océano. Existe, pues, una incompatibilidad de raíz entre las nociones de azar y modificación. Ningún acontecimiento, humano o natural, podrá modificar en esencia una suma de acontecimientos, ya que la esencia de esa suma no es otra cosa que un azar generalizado. O, si se prefiere, el azar puede concebirse como modificación, pero no puede concebirse ninguna modificación en él.

Pues bien, la idea de azar no sólo es la primera idea que se obtiene al hacer pasar el saber trágico del silencio a la palabra, su primer beneficio *teórico*, sino que también participa a la hora de cobrarse el primer beneficio *práctico*. En efecto, existe un cierto «acontecimiento», o mejor, un cierto «acto humano», del que bien podría decirse que constituye una particular «modificación» –mínima, pero esencial– y a la vez no desmiente la ley general en la que se inscribe, ya que no supone ninguna excepción a la imposibilidad de modificar el azar, sino que tan sólo afecta al pensamiento de esa imposibilidad y, por consiguiente, a la vida de quien lo ha pensado. «¿En qué sentido la *aprobación* –ése es, en efecto, el acto único al que el pensamiento trágico reconoce un valor de 'acontecimiento'– pertenece, en cierta manera, a la 'disponibilidad' humana?»[118] El objetivo final de la intencionalidad trágica, lo

117. LP, 42 (50).

118. LP, 44 (53).

que persigue el paso del saber trágico silencioso al saber trágico hablado, mediante la disponibilidad de la idea de azar, no es otra cosa que la aprobación incondicional de lo real –principal registro, junto a la crítica del doble, de la filosofía trágica–. Naturalmente, merced también a la idea de azar, bien pudiera ocurrir que «aconteciese» lo contrario de esa gratuita y bendita aquiescencia, pero esta vez sin escapatoria ni dilación, *in praxi* y yendo a las mismas fuentes del repudio. La filosofía trágica considera la aprobación y su antítesis, el suicidio, como los únicos actos humanos coherentes con la disponibilidad de la idea de azar, esto es, como los únicos verdaderos «actos» que al hombre le está permitido realizar. No existe solución intermedia. Cualquier otro término de la alternativa es ilusorio, aun siendo mayoritario. Es preciso elegir entre la afirmación y la negación, el sí y el no, pero sólo en el caso de haber decidido elegir y, por consiguiente, estar dispuesto a realizar uno de los dos únicos actos verdaderos, aun siendo minoritarios. También se puede no elegir ni una cosa ni la otra y, por tanto, no actuar, que es, como se sabe, la solución habitual en los hombres de vida «activa», que son la mayoría. Así, paradójicamente, la mayoría de los hombres se acomodan a vivir sin nunca actuar, relegando toda elección y toda realización verdaderas hasta el día de su muerte, muchos de ellos incluso delegando en Dios, y para el día del Juicio Final, la responsabilidad de otorgar la gracia o decretar la infernal condenación. «Según una perspectiva trágica, por tanto, sólo habrían 'actuado' a lo largo de su vida los suicidas, por una parte, y los afirmadores incondicionales, por otra. Si la 'moral' tuviese para el pensamiento trágico algún sentido, su único criterio de valor sería el siguiente: la 'dignidad' radica en aprobar globalmente o en negar globalmente, en vivir queriéndolo o en morir queriéndolo. En cualquier caso, suicidio y aprobación incondicional son, para él, las únicas formas de actividad.»[119] Así,

119. LP, 47 (57).

el único acto libre capaz de modificación que la idea de azar le permite al hombre no es otro que el de asentir o no asentir a ese silencio de lo real que sólo la idea de azar puede expresar, dejando que tanto el pensamiento como el deseo sean capaces de afirmar o negar una realidad –en cierto modo, impensable e indeseable– en relación a la cual ningún acto, ninguna libertad y ninguna modificación –en cierto modo, ilusorias– podrán jamás resaltar y adquirir el más mínimo relieve.

Se establecen así los elementos necesarios para proceder a lo que Rosset llama *apuesta trágica*. Entablada por todos los pensadores trágicos, la apuesta trágica no sólo muestra el objetivo de la intencionalidad trágica, a saber, la admisión incondicional de lo real, sino que también escenifica el mecanismo por el que esa precisa aceptación logra experimentarse y reconocerse, primero, y expresarse, después. Los términos de la apuesta trágica aparecen tan pronto como aparece en el pensador trágico la sospecha de que su vida, la vida en general, el mundo entero, todo el universo, la existencia como tal, el ser aquí y ahora, la realidad al completo, es «mejor» que sean a que no sean –no en un sentido absoluto, desde luego, sino sólo relativo al «gusto» de pensar, de desear, de actuar, de vivir sin más, o sea, al «gusto» de experimentar la tentación de existir o de ser (único criterio posible)–, razón más que suficiente, por tanto, para «merecer» el gratuito reconocimiento de su beneplácito incondicional sin necesidad de condicionar su particular visto bueno a la siempre diferida modificación generalizada de todo lo que existe, un «desagradable» divertimento cuya realización, por lo demás, es impensable, indeseable e impracticable.

La cuestión es saber si esa aprobación incondicional es capaz de aprobar en las peores condiciones, esto es, probar la aprobación mediante las peores verdades, ponerla a prueba con lo peor de la verdad y con la verdad de lo peor. «En lo que apuesta el pensador trágico es en el carácter indestructible de la aprobación [...] La

fuerza del pensamiento trágico está, pues, vinculada de manera solidaria a la fuerza de la aprobación, cuya potencia sólo puede probarla midiéndola con la tragedia: una y otra perecerán juntas o continuarán viviendo juntas. El filósofo trágico puede definirse así: un pensador sumergido en la alegría de vivir y que, aun reconociendo el carácter impensable de ese júbilo, desea pensar al máximo su impensable prodigalidad. Ahora bien, hasta más amplia información, los mejores medios filosóficos de que dispone el hombre para esta tarea conciernen al pensamiento trágico.»[120] No sólo la alegría se mide con lo trágico, sino que el máximo de alegría pensable, que sólo puede medirse con la vara de medir lo trágico, necesariamente se equiparará a lo máximo a que pueda llegar lo trágico pensable, logrando de ese modo, además de experimentar y reconocer esa aprobación máxima, expresarla y disponer de ella en todo momento. Así, la aprobación incondicional de lo real o, simplemente, la alegría, que es el beneficio *práctico* de lo peor obtenido en el transcurso de la cura trágica, tiene que ser puesta a prueba con el «peor» de los pensamientos a que pueda llegarse, único modo de verificar su carácter verdadera y totalmente aprobador. Ahora bien, al ser la aprobación primera y su comprobación segunda, el peor de los pensamientos siempre será relativo al estado en que se encuentre aquélla. «El pensamiento trágico *ya* está *seguro* de que la aprobación subsistirá –y, en este sentido, su apuesta no es más que un juego: de antemano se sabe que el veneno elegido será ineficaz [...] El 'peor' de los pensamientos que habrá logrado extraer presenta un carácter doblemente *relativo*. Relativo, por una parte, al punto más o menos azaroso al que ha llegado: lo peor de lo que habla sólo es un peor provisional, válido para él, es decir, en su tiempo y según su propia necesidad, destinado a ser reemplazado, en un pensador posterior, por una nueva teoría de lo peor más rica y

120. LP, 48-49 (58-59).

penetrante. Relativo, por otra parte, al objetivo que se propone, que consiste en tomar una medida aproximada de su aprobación presente.»[121] Pero que el peor de los pensamientos sea doblemente relativo no quiere decir que sea insuficiente o que su verdad no alcance todavía un lugar asignado en el absoluto. Para el pensamiento trágico, por el contrario, reconocer el carácter relativo del peor de los pensamientos sólo es una cortesía con la incertidumbre epistemológica de la mente humana y un respeto hacia la suficiencia ontológica de lo real. Tampoco se trata, como dice Rosset[122], de acceder a pensamientos «negros», sino más bien de arruinar todo pensamiento, principalmente los pensamientos «rosa», pero también los «negros», en tanto que pensamientos –que es lo verdaderamente rosa– y en tanto que pensamientos «rosa» contrariados. Ahora bien, de ello no puede deducirse, como quisieran los adversarios, que el pensador trágico no piense nada y que la filosofía trágica sea la peor de las ignorancias. «Si es cierto que querer pensar lo peor equivale a negarse a pensar los pensamientos ya constituidos, de ello no se sigue que el pensador trágico acabe en no pensar exactamente nada. De hecho, en lugar de los pensamientos que ha destruido, piensa algo que no es nada y que, en el curso de la presente *Lógica de lo peor*, será descrito con el nombre de 'azar'. Por lo demás, piensa algo nuevo que concierne a la aprobación: la independencia de ésta respecto de todos los pensamientos.»[123] Mientras no se descubra un pensamiento peor, esa genuina anti-idea que es la idea de azar habrá de constituirse, pues, como el peor de los pensamientos, aquello por lo que apostará el pensador trágico a la hora de probar su aprobación y medir su intensidad. Así, el pensador trágico no sólo aprueba incondicionalmente lo real –que lo hace de antemano–, sino que también se convierte, en virtud de la apuesta trágica por la que se

121. LP, 49 (59-60).
122. Cf. LP, 50 (60).
123. LP, 50 (60).

prueba esa aprobación –en segunda instancia, por tanto– en un aprobador del azar. Ahora bien, al prescindir la aprobación de toda idea, al carecer de toda referencia, la idea de azar se constituye lógicamente en su guía. El único criterio de la aprobación incondicional de lo real no es otro que la idea de azar. Toda aprobación, toda afirmación, toda alegría que no acepte sin restricciones el azar, necesariamente estará condicionando el visto bueno otorgado al objeto a la feliz elaboración de alguna idea o referencia, mejores que el azar, que justifiquen la visión óptima de lo real o, en todo caso, que remedien su mala visión. Hay que apostar por la idea de azar porque es el peor de los pensamientos –requisito para probar la aprobación, para medirla, para conocerla–, pero también porque es su único y verdadero criterio –requisito de la aprobación como tal, de su experiencia–.

La intencionalidad trágica, cuya naturaleza radica en hacer que el saber trágico pase del silencio a la palabra, pues considera preferible, llegado el caso, disponer de ese saber en lugar de sufrir las indisposiciones de la ilusión moral y metafísica, tiene un solo objetivo: la aprobación incondicional de la realidad con conocimiento de causa. La exposición de este *gay saber* no es otra cosa que la propia filosofía trágica.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE CLÉMENT ROSSET

a) Libros

La philosophie tragique, Paris, P.U.F., 1960. («Quadrige», 1991.)
Le monde et ses remèdes, Paris, P.U.F., 1964.
Lettre sur les chimpanzés. Plaidoyer pour une humanité totale suivi d'un *Essai sur Teilhard de Chardin*, Paris, Éditions Gallimard, 1965.
Schopenhauer, philosophe de l'absurde, Paris, P.U.F., 1967. («Quadrige», 1989.)
Schopenhauer, Paris, P.U.F., 1968. [Incluye una selección de textos de Arthur Schopenhauer.]
L'esthétique de Schopenhauer, Paris, P.U.F., 1969. («Quadrige», 1989.)
Logique du pire. Eléments pour une philosophie tragique, Paris, P.U.F., 1971.
L'anti-nature. Eléments pour une philosophie tragique, Paris, P.U.F., 1973. («Quadrige», 1990.)
Le réel et son double. Essai sur l'illusion, Paris, Éditions Gallimard, 1976. (Nouvelle édition revue et augmentée, 1984.)
Le réel. Traité de l'idiotie, Paris, Les éditions de Minuit, 1977.
L'objet singulier, Paris, Les éditions de Minuit, 1979. (Nouvelle édition augmentée, 1985.)
La force majeure, Paris, Les éditions de Minuit, 1983.
Le philosophe et les sortilèges, Paris, Les éditions de Minuit, 1985.

Le principe de cruauté, Paris, Les éditions de Minuit, 1988.
Principes de sagesse et de folie, Paris, Les éditions de Minuit, 1991.
En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser, Paris, Les éditions de Minuit, 1992.
Matière d'art. Hommages, Nantes, Le Passeur-Cecofop, 1992.
Le choix des mots, Paris, Les éditions de Minuit, 1995.
Le démon de la tautologie, Paris, Les éditions de Minuit, 1997.
Loin de moi. Étude sur l'identité, Paris, Les éditions de Minuit, 1999.

b) Artículos e introducciones

«Le sentiment de l'absurde dans la philosophie de Schopenhauer», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 69 (1964), 41-78.
«Introdution, notes et index», en PASCAL, Blaise, *Provinciales*, Paris, J.-J. Pauvert, 1964, págs. 7-22 y 352-355.
«Présentation et notes», en HUME, David, *Dialogues sur la religion naturelle* suivis de *Deux Essais* (*Des miracles. D'une providence particulière et d'un état futur*), trad. Maxime David, Paris, J.-J. Pauvert, 1964, págs. 7-23.
«Présentation et notes», en LUCIEN (Luciano de Samosata), *Philosophes à vendre et autres écrits satiriques*, trad. Eugène Talbot, Paris, J.-J. Pauvert, 1965, págs. 7-20.
«Présentation», en NIETZSCHE, Friedrich, *Le cas Wagner* et *Nietzsche contra Wagner*, trad. Paul Lebeer, Paris, J.-J. Pauvert, 1968, págs. 9-32.
«Démobiliser», en *Critique*, Paris, 34 (1978), 246-250.
«Sécheresse de Deleuze», en *L'Arc*, Paris, 49 (1980), 89-92.
«La notion de réalité», en *Encyclopédie philosophique universelle (Vol. I: L'Univers philosophique)*, dirigido por André Jacob, Paris, P.U.F., 1989, págs. 96-99.

c) Obras de Rosset traducidas al español

La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica, trad. Francisco Calvo Serraller, Madrid, Ed. Taurus, 1974.
Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica, trad. Francisco Monge, Barcelona, Barral Editores, 1976.
Lo real y su doble, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Ed. Tusquets, 1993.
El principio de crueldad, trad. Rafael del Hierro, Valencia, Ed. Pre-Textos, 1994. [Incluye una «Nota introductoria» del autor a la edición española.]
La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran, trad. Rafael del Hierro, Madrid, Ed. Acuarela, 2000. [Incluye una «Nota introductoria» del autor a la edición española.]

2. ESTUDIOS SOBRE CLÉMENT ROSSET

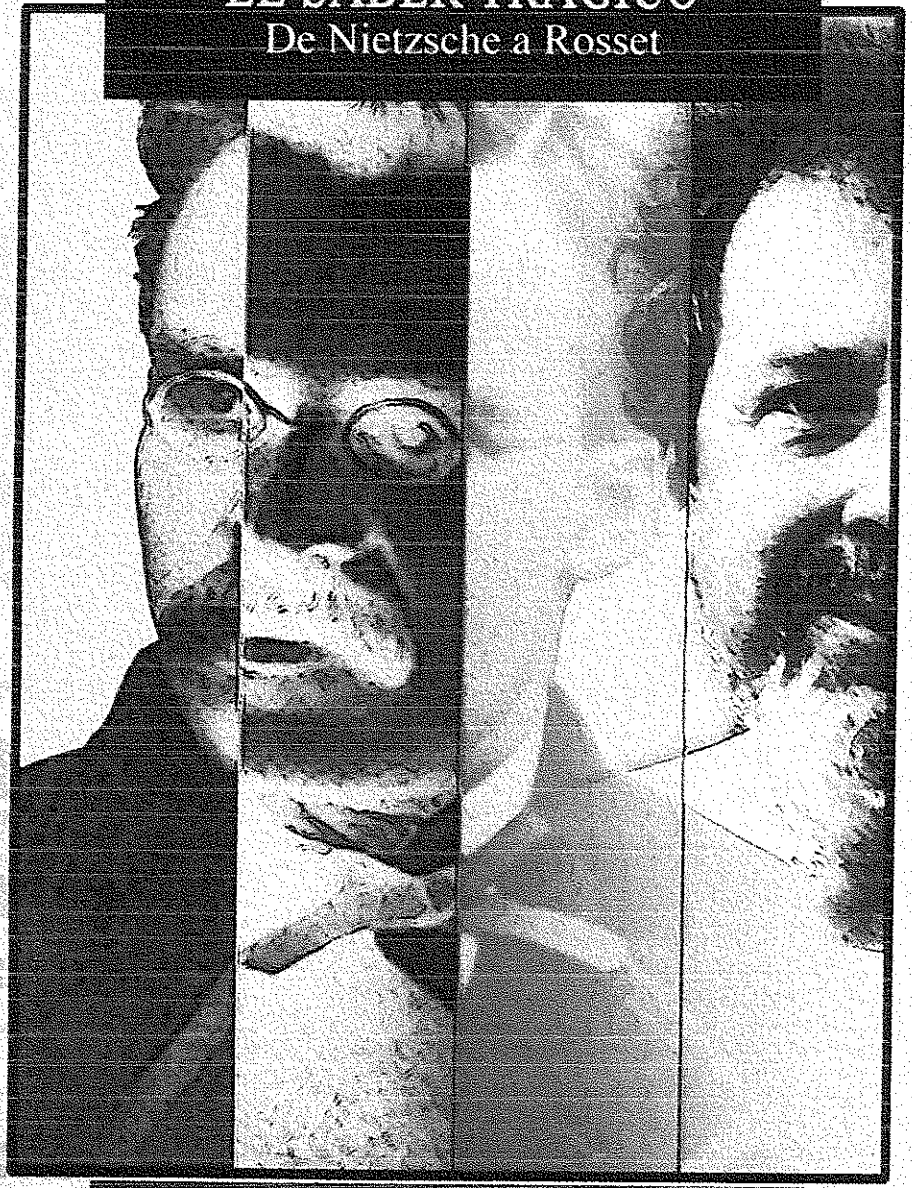
DELACAMPAGNE, Christian, «L'imaginaire», en *Douze leçons de philosophie*, Paris, Éditions La Découverte-Le Monde, 1985, págs. 48-55.
DESCAMPS, Christian, «Clément Rosset», en *Entretiens avec Le Monde*, Paris, Éditions La Découverte-Le Monde, 1984, págs. 177-185. [Entrevista con Rosset, el 12 de diciembre de 1982.]
——, «L'approbation du réel», en *Les idées philosophiques contemporaines en France*, Paris, Éd. Bordas, 1986, págs. 78-81.
GIUDICI, Nicolas, «Le savoir du pire», en *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, Nice, 32 (1977), 99-101.

HIERRO, Rafael del, «La filosofía trágica de Clément Rosset: una 'lógica de lo peor'», en *El Basilisco*, Oviedo, 2ª Época, 9 (1991), 43-48.
——«La filosofía de Clément Rosset. De la alegría al saber trágico», en *Paideia*, Madrid, 2ª Época, 43 (1998),137-152.
——«La fuerza mayor», en *Ideas y Valores*, Bogotá, 114 (2000).
——*Rosset*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001.
MENGUE, Philippe, «Clément Rosset: De la pensée du simple à l'allégresse», en *Critique*, Paris, 409-410 (1981), 595-619.
SAVORIT, Pere, «La alegría de la insignificancia», en *Archipiélago*, Madrid, 21 (1994), 115-119.
——, «De amores incondicionales», en *Archipiélago*, Madrid, 21 (1994), 119-122. [Entrevista con Rosset, en febrero de 1994].
TÉLLEZ, Freddy, «Diálogo con Clément Rosset», en *Ideas y Valores*, Bogotá, 110 (1999), 127-132. [Entrevista con Rosset, en mayo de 1994].
——, «Clément Rosset: las figuras del júbilo», en *Ideas y Valores*, Bogotá, 111 (1999).

Colección Hermes

EL SABER TRÁGICO

De Nietzsche a Rosset



Rafael del Hierro

LABERINTO